Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 27



MAX SCHELER

UNA COSMO-ANTROPOLOGÍA



UrKultur



UrKultur

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Escuela de Pensamiento Metapolítico

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 27

MAX SCHELER

UNA COSMO-ANTROPOLOGÍA

Sumario

Max Scheler, un embriagado de esencias, 1874-1928

José Ortega y Gasset

El europeo de 1870, de 1880, ejecutaba en su existencia un número que cada día nos parece más difícil, menos verosímil. Simbólicamente se conserva de esa época un grabado donde se ve al funámbulo Blondin cruzando una gran plaza sobre una cuerda a cincuenta metros del suelo. Este funámbulo era el europeo positivista de 1880. El hombre occidental de la fecha era kenobata, caminante sobre el vacío. El vacío era el mundo, que a primera vista parece tan lleno y cuyo nombre suena a plenitud de plenitudes. El positivismo consistía en una operación mental mediante el cual, pensando sobre el mundo, se logra evacuarlo, desinflarlo, pulverizarlo. Con esto no se quiere decir que el positivismo carezca de justificación. Tiene tanta, que si los hombres de 1880 no hubiesen sido positivistas, nos habríamos visto obligados a serlo nosotros.

El pensamiento es un pájaro extraño que se alimenta de sus propios errores. Progresa merced al derroche de esfuerzo con que se dedica a recorrer hasta el fin vías muertas. Sólo cuando una idea se lleva hasta sus últimas consecuencias revela claramente su invalidez. Hay, pues, que embarcarse en ella decidido, con rumbo al naufragio. De esta manera se van eliminando las grandes equivocaciones y va quedando exenta la verdad. El hombre necesita agotar el error para acorralar el cuerpo arisco de la verdad.

Cuando el mundo parece lleno, de lo que está lleno es de sentido. Asimismo, cuando se le vacía, es sentido lo que se le quita. Tal era el número difícil que ejecutaban nuestros abuelos: lograban vivir sobre un mundo sin sentido, funambulaban.

Parece justo preguntarnos qué cosa sea ese sentido que el mundo tiene o no tiene. No será necesario que el sentido sea bueno para tenerlo; lo que tiene mal sentido, evidentemente tiene alguno. Tampoco es menester que el mundo tenga un sentido postrero, lo que el Catecismo llama el «fin último» del universo. Para que el mundo tenga sentido, basta con que él y las cosas en él tengan un modo de ser. No importa cuál. Que sean lo que son es suficiente. Cuando encontramos lo que una cosa es, ya tiene para nosotros sentido; mas para el positivismo -y esto es lo que nos cuesta trabajo revivir- ninguna cosa tenía un ser. No había, según él, más que «hechos». Y el «hecho» significa, poco más o menos, un cambio en las cosas. Y si no hay más que cambios, resulta que cada cosa deja en cada instante de ser lo que era y pasa a ser otra. Y como esto le ha acontecido antes y le va a acontecer después en todos sus órdenes y dimensiones, el mundo queda convertido en un absoluto caos: es el puro non-sens existiendo.

Frente a este mundo tan frenético, tan estrictamente fuera de sí que no es de este ni del otro modo, que no tiene figura de ser, sólo cabía comportarse intelectualmente como el viajero hace con las tribus africanas: sólo cabía observar sus costumbres. Ya que los hechos no tienen un ser, una conducta firme, constante y seria, tal vez manifiesten azarosas pero frecuentes coincidencias.

Con esto se contentaba el hombre positivista: renunciando a toda contextura de las cosas, observaba la frecuencia de relaciones entre los hechos. A fuerza de fuerzas, y aun saliéndose un poco de su propio sentir, llegaba a proposiciones como ésta: «Hasta ahora, los hechos se han comportado de esta manera». Pero nada más. Un instante después los hechos podían muy bien comportarse a la inversa. Ya lo he dicho: vivía en vilo, deslizándose sobre el vacío por la cuerda floja de la frecuencia casual.

Sería incomprensible semejante situación si no advirtiésemos que una concepción del mundo tan inestable quedaba compensada en el hombre positivista por una gravitación de tipo práctico. Acaecía que esa observación

de los «hechos» y las frecuencias en sus relaciones permitía formular «leyes» científicas que por una escandalosa casualidad se cumplían. En un mundo sin orden ni concierto cabía hacer previsiones y, por tanto, construir máquinas en vista de ellas. Ciertamente que esto se lograba merced a un hábito científico llamado «física», nada positivista, antes bien, adquirido en los tiempos de más antagónico temple, en los tiempos cristalinos del más puro racionalismo. Una generación positivista no hubiera jamás inventado la nuova scienza de Galileo y Kepler, los cuales creían con fe loca no sólo que el mundo tenía un modo de ser, sino que este modo de ser era el más rigoroso y formal. Las cosas del universo, según estos claros espíritus, practicaban «costumbres geométricas» -more geometrico.

Pero no se debe negar que las consecuencias benéficas de aquel racionalismo fueron recogidas en pleno positivismo. Europa se enriqueció; el mundo, vacío de sentido, se llenó de máquinas, se hizo cómodo. Esta fue la compensación: el utilismo sirvió de balancín al funámbulo europeo.

No faltaban gentes, sin embargo, insobornables por el plato de lentejas de la técnica, de la economía, del dominio sobre la materia. Cuanto mayor sea este último y más seguro se sienta el hombre de hacer con las cosas lo que quiera, mayor urgencia sentirá por saber qué sentido tiene su propia actividad. Es el problema terrible del millonario que no presume el pobre: en qué gastará su dinero. Estas gentes insobornadas se esforzaban por hacer ver que negar sentido a las cosas carecía, a su vez, de sentido; que la ciencia misma era un hecho inexplicable en un caos de puros hechos; que el positivismo, en suma, era un contrasentido. Pero estas excelentes personas eran, al cabo, de su tiempo y llevaban también en las venas sangre positivista. De aquí que necesitasen de un enorme rodeo para conseguir demostrar que algunas cosas tenían, en efecto, un ser y un sentido. En rigor, no lograban descubrirlos más que en la cultura. Estas fueron las filosofías restauradoras que florecieron hacia 1900 (neokantismo, neohegelianismo). Pero la verdad es que la cultura representa dentro del universo muy poca cosa, cualquiera que sea el patetismo con que los pensadores alemanes de la generación anterior la hayan embadurnado. Inclusive dentro del hombre, es la cultura sólo un rincón. Ciencia, ética, arte, etc., parecen afanes excelentes, siempre que al enumerarlos no se ahueque la voz. Porque entonces la cruda veracidad se incorpora en nosotros y nos invita a subrayar el modesto haber de esas potencias culturales.



Max Scheler

Hoy nos parece fabuloso que hace treinta años fuese menester pasar tantos apuros y empinarse de tal modo sobre la punta de los pies para entrever en utópica lejanía algo que vagamente mostrase ser y sentido. La gigantesca innovación entre ese tiempo y el nuestro ha sido la «fenomenología» de Husserl. De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes -Dios, los astros, los números-, lo mismo que las humildes y más próximas -las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor. Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una «esencia», a consistir en algo fijo o, como yo digo, a tener una «consistencia».

El cambio, por lo súbito, se asemeja a lo que nos pasa cuando de bruces miramos al agua de la alberca. Primero vemos sólo agua,

que cuanto más limpia menos visible es, más vacía de contorno y figura. Pero de pronto, al variar mínimamente la acomodación ocular, vemos la alberca habitada por todo un paisaje. El huerto se baña en ella, las manzanas nadan, reflejadas en el líquido, y la luna de prima noche pasea por el fondo su inspectora faz de buzo. Algo parejo acontece en los grandes cambios históricos: a la postre, su causa radical es una simple variación del aparato mental del hombre, que le hace recoger reflejos antes inadvertidos.

El afán sempiterno de la filosofía -la aprehensión de las esencias- se lograba, por fin, en la fenomenología de la manera más sencilla. Fácil es comprender la embriaguez del primero que usó esta nueva óptica. Todo en su derredor se henchía de sentido, todo era esencial, todo definible, de aristas inequívocas, todo diamante. El primer hombre de genio, Adán del nuevo Paraíso y como Adán hebreo, fue Max Scheler. Por lo mismo, ha sido de nuestra época el pensador por excelencia. Ahora, con su muerte, esa época se cierra -la época del descubrimiento de las esencias-. Su obra se caracteriza por la más extraña pareja de cualidades: claridad y desorden. En todos sus libros -sin arquitectura- se habla de casi todas las cosas. Conforme leemos, advertimos que el autor no puede contener la avalancha de sentido que se le viene encima. En vez de ir penosamente a descubrirlo en vagas lontananzas, se siente acometido por él. Los objetos más a la vera disparan urgentes su secreto esencial. Scheler no sabe resistir, y puesto en viaje hacia los grandes problemas, los olvida para enunciar las verdades sobre lo inmediato.

Ha sido el filósofo de las cuestiones más cercanas: los caracteres humanos, los sentimientos, las valoraciones históricas. Dejaba siempre para luego la metafísica, la teoría del conocimiento, la lógica. Y, sin embargo, había pensado también sobre ellas. Pero vivía mentalmente atropellado de pura riqueza. Al mover las manos en el aire próximo, como a un prestidigitador, se le llenaban de joyas. Es un caso curiosísimo de sobreproducción ideológica. No ha escrito una sola frase que no diga en forma directa, lacónica y densa, algo esencial, claro, evidente y, por tanto, hecho de luminosa serenidad. Pero tenía que decir tantas serenidades, que se atropellaba, que iba dando tumbos, ebrio de claridades, beodo de evidencias, borracho de serenidad. La expresión es barroca, pero, como todo lo barroco, se encuentra siempre en los clásicos. Para Platón, el filósofo es reconoscible por ese paradójico gesto. A su juicio, el filósofo no es un hombre tranquilo, tibio, pausado. Es un frenético, un exaltado, un «entusiasta». «Entusiasmo» era el estado orgiástico que producían ciertos cultos, especialmente el de Dionisos. Es, pues, un hombre embriagado.

Sólo que la materia de que se embriaga es precisamente lo contrario de todo frenesí: la serenidad de lo evidente, la calma cósmica de lo verdadero, fijo en sí mismo, inmutable, eterno. En efecto, no es verosímil que tenga nadie algo de filósofo y no se le vea en la cara algún vestigio de esa serena borrachera inseparable de quien es bebedor de esencias. Proyectando esta impresión en su vocabulario plástico, los antiguos crearon ese doble busto tan extraño que llamaban Dionysoplatón. Dos caras pegadas por el cogote: la una, de facciones serias; la otra, en orgiástico arrebato. La muerte de Max Scheler deja a Europa sin la mente mejor que poseía, donde nuestro tiempo gozaba en reflejarse con pasmosa precisión. Ahora es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema.

[Publicado en la Revista de Occidente, junio 1928. El subtítulo se agregó al reproducirse en el libro *Goethe desde dentro*, Madrid, 1933].



Max Scheler

Sergio Sánchez-Migallón

Max Scheler fue sin duda uno de los pensadores más sobresalientes de la Europa del primer tercio del siglo XX. A su muerte dijo Heidegger de él que era «la potencia filosófica más fuerte en la Alemania de hoy; no, en la Europa actual e incluso en la filosofía del presente en general…». Es muy difícil pensar en gran parte de la Ética, de la Psicología o de la Antropología del siglo XX sin el influjo de Scheler; también en Sociología, en Filosofía de la religión, y hasta en Teología moral las aportaciones de este autor fueron decisivas.

Sin embargo, hay rasgos de la persona y obra de Scheler que suscitan a veces cierta incomodidad. Quizá los más relevantes sean su falta de sistematicidad y lo que podría llamarse su rebeldía. Quien se acerca a sus escritos enseguida advierte que su desbordante genialidad le lleva a saltar de un tema a otro, dejando sin desarrollar algunas tesis o enzarzándose en la discusión de otras. En segundo lugar, resalta su carácter polémico: sea en lo referente a las ideas, lo que le lleva a extremar las posiciones en liza; sea con respecto a la tradición religiosa, sobre todo hacia el final de su vida. Con todo, es innegable que estamos ante uno de los más grandes y decisivos filósofos del siglo XX.

Aquí se expone el pensamiento scheleriano en torno a los dos campos donde su influjo ha sido mayor: la ética de los valores y la antropología. Gracias al método fenomenológico, este autor descubre los objetos que dan sentido al vivir, especialmente al vivir moral: los valores. A continuación se describe nuestra relación con ellos en las diversas esferas psicológicas: la perceptiva, la tendencial y el amor. Todo ello configura el entramado de la vida ética, que se articula en forma personal: la persona trata de formarse según un modelo personal valioso. Y la cuestión de qué sea y cómo se transforma la persona abre el campo de la antropología, donde Scheler muestra muy diversa postura en distintas etapas de su vida.

1. Vida y obras

El 22 de agosto de 1874 nace en Múnich Max Scheler. Hijo de padre protestante y madre judía, se bautiza en la Iglesia Católica durante sus estudios secundarios, en 1889, gracias a la influencia del capellán de la escuela. Al finalizar esos estudios se matricula en la facultad de Medicina de la Universidad de Múnich, pero el año siguiente se traslada a la Universidad de Berlín para estudiar filosofía y sociología, bajo el magisterio de Simmel, Dilthey y Stumpf, entre otros. En 1894 celebra una boda civil con Amelie von Dewittz. Apenas pasa otro año cuando el inquieto Scheler se vuelve a mudar, esta vez a Jena, en cuya universidad enseñan los conocidos Häckel y Eucken, materialista el primero e idealista el segundo. En 1897 presenta ya su tesis doctoral, dirigida por Eucken y titulada Contribuciones a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos. Dos años después culmina su escrito de Habilitación El método trascendental y el psicológico, que en 1900 le merece el nombramiento de Privatdozent en la Universidad de Jena.

1902 fue para Scheler un año decisivo al conocer en Halle a Edmund Husserl. A partir de entonces quedará marcado, muy a su modo, por el método fenomenológico. El mismo Husserl le apoya para que en 1907 se traslade a la Universidad de Múnich; marcha en parte provocada por las dificultades que le creaba el carácter de su esposa. En la capital bávara disfruta de la amistad y la influencia de jóvenes fenomenólogos, en especial de Dietrich von Hildebrand. Pero en 1911 se ve obligado a abandonar Múnich debido a un escándalo promovido por su esposa —con quien rompe definitivamente—, a resultas del cual la Universidad le retiró la venia docendi. Desde ese momento hasta más allá del final de la Gran Guerra, viviendo primero en Gotinga y luego en Berlín, Scheler goza de un periodo de tranquilidad, aun viviendo casi en penuria económica por su apartamiento de la

universidad. La ayuda de sus amigos fenomenólogos y su infatigable capacidad de trabajo hacen posible que afloren las intuiciones que barruntaba en su ciudad natal, fructificando en la mayoría de sus mejores y más importantes obras (algunas publicadas sólo póstumamente): El resentimiento en la moral (1912), Los ídolos del conocimiento de sí mismo (1912) El formalismo en la ética y ética material de los valores (1913-1916), Rehabilitación de la virtud (1913), Muerte y supervivencia (1911-1914), Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza (1913), Fenomenología y metafísica de la verdad (1912-1914), Ordo amoris (1914-1916), Modelos y jefes (1911-1921), Fenomenología y teoría del conocimiento (1913-1914), La idea del hombre (1914), Esencia y formas de la simpatía (1913-1922), De lo eterno en el hombre (1921), etc. También en ese periodo su vida privada se estabiliza contrayendo matrimonio católico con Märit Furtwängler.

Pasada la guerra, la genialidad y el espíritu católico de Scheler resonaba ya en toda Alemania. Hasta tal punto que Konrad Adenauer, siendo alcalde de Colonia y en su afán por reconstruir esa universidad, le restituye la venia docendi y le llama a ocupar la cátedra de filosofía y sociología, y a dirigir asimismo el reciente Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales. De esta última labor resultó su trabajo Problemas de una Sociología del conocimiento (1926).

Pero la vida en la ciudad renana le deparará un nuevo y profundo cambio, esta vez distanciándose moral e intelectualmente del catolicismo. Por un lado, en 1924 se divorcia de su esposa y contrae matrimonio civil con su alumna María Scheu. Por otro, en 1927 y 1928 ven la luz escritos donde la idea de Dios aparece lejana de la concepción personal del teísmo cristiano. Lo incómodo de su situación en Colonia —donde los creyentes lo consideraban apóstata y los no creyentes cristiano disimulado— le mueve a aceptar una oferta en la Universidad de Frankfurt a. M. Pero al llegar allí, sin comenzar siquiera su docencia, fallece de un repentino ataque cardíaco, el 24 de mayo de 1928. Es enterrado en Colonia, y poco después se publicaría su conferencia El puesto del hombre en el cosmos. Sus proyectos inmediatos se encaminaban a la definición de un sistema de Antropología filosófica y de Metafísica.

2. Objetivo y método

A la vista de tan agitada vida y rica producción, no es fácil trazar un itinerario que dé cuenta unitaria del pensamiento de Scheler. Más bien ha cundido la impresión (difundida en el mundo hispano por Ortega y Gasset) de que en este autor la agudeza y exuberancia inhiben la sistematicidad y el orden. Pero no faltan estudiosos cuya opinión es más matizada.

El propio Scheler escribía introduciendo El puesto del hombre en el cosmos: «Las cuestiones: ¿qué es el hombre, y cuál es su puesto en el ser? me han ocupado más profundamente que cualquier otra cuestión filosófica desde el primer despertar de mi conciencia filosófica» [GW IX, 9]. Desde luego, da la impresión de que semejante sentencia se halla demasiado imbuida del momento en que la escribe, pero da una pista certera. En efecto, la preocupación más honda y constante que se observa en sus obras es la persona humana, mas no siempre desde su perspectiva metafísica. Durante la mayor parte de su vida, Scheler se ocupó de la persona atendiendo a su vida moral, en concreto a entender unitariamente el vivir de un ser racional y pasional a un tiempo. Lo cual no es de extrañar precisamente en alguien tan inteligente y de una vitalidad desbordante, tal como sus conocidos atestiguan.

En los años del siglo XIX, el filósofo anduvo tanteando soluciones con las doctrinas que el momento le ofrecía: el psicologismo, el neokantismo, el idealismo. Pero ninguna de estas daba cuenta cabal de los hechos que componen la vida humana. Hechos que reclaman referentes objetivos, cuya validez se empeñaba en negar el relativismo entonces imperante y a los que el neokantismo tampoco daba cabida. Scheler, objetivista y realista convencido, veía en estas dos poderosas corrientes los principales objetivos por batir. La salida del estancamiento y el arma decisiva hubieron de venirle de Husserl: «Cuando, en el año

1902, el autor conoció por primera vez personalmente a Husserl en una sociedad que H. Vaihinger había fundado en Halle para los colaboradores de los Kant-Studien, se produjo una conversación filosófica que tuvo como tema el concepto de intuición y de percepción. El autor, insatisfecho de la filosofía kantiana, de la que había sido adicto hasta entonces, había llegado a la convicción de que el contenido de lo dado originariamente a nuestra intuición es mucho más rico que aquello que se abarca de ese contenido mediante procesos sensibles, sus derivados genéticos y sus formas de unidad lógicas. Cuando expresó esa opinión ante Husserl y dijo que veía en esa evidencia un nuevo principio fructífero para la construcción de la filosofía teorética, Husserl repuso al punto que él también había propuesto, en su nueva obra sobre lógica de inmediata aparición, una ampliación análoga del concepto de intuición a la llamada "intuición categorial". De ese momento proviene el vínculo espiritual que en el futuro se dio entre Husserl y el autor y que para el autor ha sido tan sumamente fructífero» [GW VII, 308].

Scheler ve en el nuevo concepto husserliano de intuición el cielo abierto para poder acoger datos vividos a quienes los estrechos esquemas empirista y kantiano tenían cerrado el paso. Los rasgos fundamentales de la idea fenomenológica de intuición —incoada por F. Brentano y desarrollada por Husserl— son dos. En primer lugar, se trata de una intuición eidética, es decir, que tiene por objeto esencias y leyes esenciales, y no sólo hechos contingentes y particulares. De esta suerte, viene a ser un modo de conocimiento esencial, cuya validez es independiente de las variaciones circunstanciales y existenciales. Una intuición tal (y por extensión su contenido) es llamada por esta razón, y sólo por ello, intuición apriórica. No ha de confundirse, entonces, el a priori fenomenológico con el kantiano: éste se refiere al pensar, a las categorías del juzgar; el fenomenológico a lo pensado, a los contenidos esenciales conocidos. Con este instrumento, Scheler comienza a describir lo que llama experiencia fenomenológica. Una experiencia que no se limita —y este es el segundo rasgo de la intuición fenomenológica— a la experiencia cognoscitiva, sino que se extiende también a toda vivencia volitiva y sentimental. Estas regiones, sobre todo la afectiva, son sin duda componentes muy fundamentales que integran la vida humana, aunque resulte difícil su estudio. En este terreno se concibe como continuador de la tradición agustiniana y pascaliana.

Con todo, hay que decir que Scheler aplicó el método fenomenológico a su pensamiento de un modo muy libre. No aparecen en sus escritos los pormenorizados análisis que vemos en Husserl, pero no carece de análisis originales también en la esfera del conocimiento, como los que lleva a cabo sobre la percepción interna, las formas del saber, la "funcionalización" de lo a priori o la más ancha idea que se hace de la famosa "reducción eidética". Sin embargo, es muy fiel a la actitud esencial de la fenomenología: su objetivo no es otro que explicar las cosas mismas fundándose en los hechos. Esto es, mantiene la convicción de que todo hecho puede vivirse, y que la descripción de esa vivencia constituye el mejor acceso a lo dado en ella. Descripción que permite descubrir leyes necesarias entre los actos y sus objetos, entre elementos de los actos y entre las notas de los objetos. Scheler llega a mantener incluso no sólo que hay que fundarse en hechos, sino atenerse estrictamente a ellos, en el sentido de que todo juicio ha de tener un hecho como criterio, y nada puede decirse, por tanto, de algo que no venga avalado por algún hecho vivido. «El que quiera llamar a esto "empirismo" puede hacerlo. La filosofía que se basa en la Fenomenología es en este sentido "empirismo". Hechos y solamente hechos, no construcciones de un "entendimiento" arbitrario, son su fundamento. Por hechos debe regirse todo juzgar, y los "métodos" son adecuados en tanto que conducen a principios y teorías conformes a los hechos» [GW II, 71]. Este extremo del llamado método fenomenológico fue y es, no obstante, discutido entre los seguidores de esa corriente. Pues aunque esta posición ancla a la filosofía en la realidad (y por ello Scheler,

junto con casi todo el grupo de Gotinga, abandonó a Husserl en su transición al idealismo a partir de 1913), prohíbe toda consideración estrictamente metafísica. En cambio, según algunos fenomenólogos (como Hildebrand, Stein o Ingarden) con la aplicación de dicho método no está cerrado el paso a ulteriores desarrollos en el ámbito de lo trascendente a la experiencia humana.

Por de pronto, el nuevo modo de intuición permite a este pensador adentrarse en dos regiones apenas exploradas, y descubrir en ellas novedosos contenidos: del lado de los objetos, saldrán a la luz los valores; del de los actos, los sentimientos intencionales y las tendencias con dirección de valor.

3. Axiología o teoría de los valores

Los objetos que pueblan el mundo en que vivimos poseen cualidades de lo más variadas: formas, tamaños, colores, sonidos, pesos, etc. Pues bien, Scheler sostiene que algunos objetos, la mayoría, poseen también otro tipo peculiar de cualidades: las cualidades de valor. Se trata de unas cualidades que no son naturales, como las enumeradas antes, pero tampoco son propiedades ideales que nos dejen indiferentes, como la inteligibilidad de una ley matemática o la complejidad de una teoría. Lo característico de esas propiedades reside en que nos hacen atractivos o repulsivos, en el sentido más general, los objetos que las ostentan. Son, pues, cualidades no naturales —en expresión de G.E. Moore—, pues lo mismo se presentan en un sabroso alimento como en una acción ejemplar. Y sobre todo, lo distintivo de ellas es teñir los objetos como agradables o desagradables, buenos o malos, amables u odiables; por ellos las cosas provocan y reclaman una respuesta afectiva por parte del sujeto. No, por tanto, una mera respuesta teórica (como un juicio), ni siempre una respuesta práctica o volitiva (porque no siempre lo considerado exige su realización); ante lo que posee esas cualidades vivimos una respuesta sentimental, emotiva, afectiva, un íntimo pronunciarse a favor o en contra. Además, por lo dicho, ese reclamo lo experimentamos como proviniendo de las cosas; son ellas las que portan preferibilidad. Con otras palabras, las cualidades de valor son propiedades intrínsecas.

El término filosófico "valor" no era ciertamente nuevo. En el siglo XIX Lotze y Niezsche, cada cual a su modo, lo habían divulgado, y a principios del XX Meinong y Ehrenfels, discípulos de Brentano, lo afianzaban epistemológicamente. Husserl ya contaba con él como concepto clave en su doctrina ética. Pero corresponde sin duda a Scheler el desarrollo de su papel capital en la fundamentación de la ética en todos sus campos: los bienes, los fines, los deberes, las virtudes, los sentimientos y el carácter o personalidad moral.

Los valores son, según Scheler, cualidades; de hecho la comparación que varias veces ofrece los asemeja a los colores. Los colores hacen a las cosas coloreadas, los valores tornan los objetos buenos (o malos); los colores no existen propiamente sin cuerpos extensos, los valores tampoco sin objeto alguno. Y así como se puede pensar y establecer leyes acerca de los colores con independencia de las cosas coloreadas, igualmente los valores pueden ser objeto de consideración y de teoría con independencia —a priori— de las cosas valiosas o bienes: «Los nombres de los colores no hacen referencia a simples propiedades de las cosas corporales, aun cuando en la concepción natural del mundo los fenómenos de color no suelan ser considerados más correctamente que como medio para distinguir las distintas unidades de cosas corporales. Del mismo modo, los nombres que designan los valores no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos bienes. Yo puedo referirme a un rojo como un puro quale extensivo, por ejemplo, como puro color del espectro, sin concebirlo como la cobertura de una superficie corpórea, y ni aun siquiera como algo plano o espacial. Así también valores como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres» [GW II, 35]. De esta suerte, las leyes de los valores (o axiológicas) rigen por la esencia de ellos mismos, sea cual sea la

situación fáctica del mundo en cuanto a la existencia de bienes y males (la lealtad, por ejemplo, es siempre un valor positivo aun cuando no se diera ninguna acción leal o nadie la valorase como merece).

Además, la comparación con los colores sirve para caer en la cuenta de que ambas son cualidades simples y originarias: son matices últimos que sólo cabe describir y señalar. Es más, Scheler afirma que lo primero que se nos da de un objeto es su valor (lo cual entraña también el primado del sentir frente al conocer teórico). Naturalmente, esto no significa el absurdo de que pueda percibirse el valor de algo sin percibir la cosa, sino que no es preciso conocer en qué otras propiedades de la cosa (en rigor, en qué "depositarios de valor") se funda el valor. Las relaciones de fundamentación entre los valores y sus depositarios hacen posible el desarrollo de una axiología. Es decir, aunque los valores son simples y originarios, puede hablarse de ciertas condiciones que un objeto deba cumplir para poder encarnar un valor (por ejemplo, ser corporal para ser plásticamente bello, o ser libre para ser noble una acción). Y también puede afirmarse que a ciertos seres les convienen ciertos valores (como a las obras artísticas la belleza o al ser humano la bondad moral). Pero para esos seres son convenientes tales valores porque estos son valiosos, y porque los sujetos son aptos para encarnarlos; no son valiosos los valores por el hecho de que convengan a esos sujetos. Scheler pone el mayor empeño en mostrar la objetividad de los valores: el valor no es fruto de la valoración efectiva (como sucede por el contrario en el uso económico), ni del individuo ni de la especie entera. Igual que, como sentó Husserl, lo pensado no es producto del acto de pensarlo individual o específicamente.

Por otra parte, que los valores sean simples y originarios tampoco significa que no pueda decirse nada de ellos mismos. Esto es posible porque en los valores se descubren propiedades. Estas son fundamentalmente tres: polaridad, materia y altura. Gracias a la polaridad todo valor es positivo o negativo; la materia brinda el matiz último valioso dentro de la plétora de posibilidades según las cuales algo puede ser atractivo o repulsivo; y la altura revela el mayor o menor rango de un valor respecto a otro, o en general en el panorama axiológico. A la vista de esas propiedades pueden distinguirse cuatro grandes clases de valores según su materia: los hedónicos, los vitales, los espirituales (que comprenden los estéticos, los intelectuales y los de lo justo) y los valores de lo santo. Y atendiendo a la altura habrá de reconocerse, por ejemplo, que los espirituales son superiores o más altos que los vitales. Toda la jerarquía se funda, añade, en Dios. Habrá quien replique que de hecho hay quien prefiere, o tiene por más altos, los valores vitales a los espirituales, por caso. Pero esto sería tanto como constatar que hay quien juzga o deduce incorrectamente. Como es obvio, ni los juicios ni las preferencias fácticas dicen nada de su corrección.

Pues bien, esa jerarquía de valores constituye la trama de la vida moral. La realización de aquello que fomente los valores superiores (no siempre en absoluto, sino de entre los dados en la tendencia en cada situación) será una acción moralmente buena. Con lo cual aparece la esfera de los valores propiamente morales. Y aparecen de ese modo: con ocasión —o "a la espalda"— del acto que realiza algo valioso no moral. Sencillamente, porque la bondad moral en sí no puede ser objeto directo de nuestra ejecución. Prestamos un servicio material, nos ejercitamos en el desarrollo de nuestros talentos e incluso aconsejamos moralmente; pero la bondad moral es el resultado, el don, de todo ello. El intento directo de realizar por la propia ejecución la bondad moral, al ser imposible, encubre la voluntad de aparentar, ante uno mismo o ante los demás, ser bueno; esto es, una actitud farisaica. Esta tesis scheleriana ha sido objeto frecuente de crítica, en parte por la abrupta formulación con que Scheler la expone. Otro flanco criticado de la teoría es la unicidad de la jerarquía axiológica como criterio moral: así, N. Hartmann añade la "fuerza" y la "urgencia" del valor, y Hildebrand introduce la distinción entre valores moralmente relevantes y los que no lo son.

Por consiguiente, según Scheler, toda teoría de bienes y toda doctrina ética con pretensión de autenticidad, de objetividad, deben basarse en una teoría de los valores, pues solo ellos dan sentido a los bienes y a lo ético. El reino de los valores es concebido aquí, más que como algo ajeno a la ontología, como una nueva región ontológica, pero sin implicar por ello una sustanciación de los valores (como en cambio tiende a pensar Hartmann). No obstante, es cierto que una indudable carencia en Scheler es no haber investigado la relación entre esa región y otras también ontológicas, ni tampoco cómo se fundan los valores en Dios. Lo más cercano a esto son las mencionadas relaciones esenciales o apriórícas que enumera entre los valores y sus depositarios o portadores.

Se comprende entonces que buena parte de su obra fundamental, la Ética, esté dedicada a criticar las principales doctrinas morales por haber obviado los valores, omisión que las ha abocado al fracaso. Al mismo tiempo, el autor muestra que cuanto de acierto hubo en esas doctrinas fue porque presupusieron sin conciencia explícita el dato del valor. Y así, al hilo de esa revisión, Scheler va desarrollando estratégicamente su propia concepción. Las teorías éticas principalmente analizadas son la ética de bienes y fines, la ética utilitarista o del resultado, la ética eudemonista en general y, más profusamente, la ética formal y deontológica kantiana. La discusión con Kant es, en efecto, la más frecuente y detenida. Con el prusiano está enteramente de acuerdo en la insuficiencia de las anteriores soluciones en la historia de la filosofía moral; sólo una ética a priori puede mantener incólume la objetividad moral. Pero discrepa no menos de Kant en que ese apriorismo sea formal y legalista. La fenomenología ha abierto el camino para descubrir el apriorismo material: leyes apriórícas sobre valores con cualidad material. «De aquí se ha seguido para la Ética la consecuencia siguiente: que, a lo largo de su historia, se constituyó bien como Ética absoluta y apriórica y, por esto, racional, o bien como una Ética relativa, empírica y emocional. Apenas si ha sido planteado el problema de si no debiera y podría darse una Ética absoluta apriórica y emocional. (…) La construcción de una Ética material a priori se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio de que el espíritu humano se agota en el dilema "razón"-"sensibilidad"… Este dualismo radicalmente falso, que obliga a dar de lado la especie peculiar de esferas enteras de actos o a interpretarlos equivocadamente, debe desaparecer sin contemplación alguna del umbral de la filosofía. La Fenomenología del valor y la Fenomenología de la vida emocional han de considerarse como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la Lógica».

Por lo que respecta a las críticas de las teorías éticas interpeladas, la de la ética de bienes y de fines y la del deber tienen que ver inmediatamente con la naturaleza o propiedades del valor, y por ello se reflejan a continuación; mientras que las que impugnan las éticas utilitarista y eudemonista se basan en las respectivas doctrinas de Scheler de la acción y de la felicidad, que se verán después. Pues bien, el argumento principal que Scheler esgrime contra la ética de bienes y de fines consiste en desenmascararla como una ética empirista y por tanto abocada al relativismo, postura del todo contraria a las vivencias evidentes. Si se hace depender el valor moral de la constitución empírica del mundo de bienes fácticos, o de los fines que de hecho los seres humanos persiguen, no puede asegurarse una objetividad en la ética, puesto que dichos fundamentos son esencialmente contingentes. En ocasiones se ha advertido que la ética de bienes y de fines dibujada por Scheler no refleja toda filosofía moral que pivota sobre las nociones de bien y de fin; en concreto la aristotélica y la tomista. La objeción tiene sentido, pues Scheler se refiere en ese contexto a las éticas cercanamente precursoras o posteriores a la kantiana, y cuando alude a la moral de Aristóteles la identifica sin más precisión con la ética de bienes empirista. Como es sabido, la hondura de los presupuestos metafísicos de las éticas aristotélica y tomista —que Scheler no da muestras de conocer bien— dista

mucho del escaso calado de la ética empirista. De manera que no puede decirse que su ataque alcance a las primeras como lo hace a la última.

Ante la ética del deber, esto es, la doctrina que hace de la obligación la fuente y fundamento del valor moral (la kantiana por antonomasia), se pregunta Scheler por aquello que presta fuerza normativa al deber: o bien es un sentimiento vinculante, pero entonces el subjetivismo es inevitable; o bien se trata de una orden arbitrariamente establecida social o positivamente, pero es evidente que eso no vincula moralmente, de modo incondicionado; o bien —esta será su postura— hay que mirar a la materia de lo debido, y de ella, en concreto, al valor (cuyo desconocimiento cegó a Kant esta posibilidad). De donde se sigue que el deber está fundado sobre el valor. Distingue entonces el fenomenólogo entre el deber-ser ideal del valor (la general exigencia de venir a la realidad) y el deber-ser real (la concreta obligación para un sujeto). Un deber-ser ideal se torna deber-ser normativo merced a una orden o mandato, y supone además una tendencia contraria por vencer. Un vencimiento, por cierto, que en cuanto poder es vivido como virtud: «La virtud es el poder o capacidad vivida inmediatamente de hacer algo debido». De este modo, aunque Scheler concede un papel al deber (por ejemplo, en la obediencia y en el influjo de la tradición), ve siempre la conducta movida por deber como imperfecta, como un condescendiente recurso cuando falta la intuición plena del valor. Y ante ello cabe preguntarse si semejante descripción es del todo fiel a la vivencia de las acciones llevadas a cabo por deber.

4. Fenomenología de la vida emocional

Scheler proclama el avistamiento del mundo de los valores, pero asimismo, como buen fenomenólogo, describe con genial penetración la relación del ser humano con los contenidos axiológicos. Es una ley fundamental en la Fenomenología que a objetos peculiares correspondan actos peculiares. Actos y vivencias que son fundamentalmente: el contacto perceptivo con los valores, el estado sentimental provocado por ellos y la tendencia dirigida a los mismos.

a) La percepción sentimental de valores

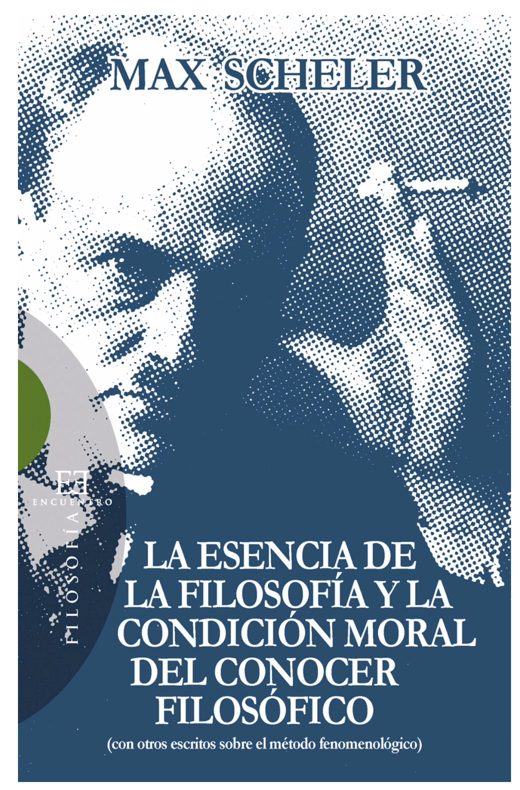
En cuanto a la percepción de los valores, Scheler sigue básicamente la estela de Brentano y Husserl: lo valioso no comparece como tal en actos o vivencias cognoscitivas de índole teórica, sino en vivencias emocionales. Pero se apartará de aquellos al no conceder a la actividad teórica ningún papel de fundamento de las vivencias sentimentales.

No tomamos contacto con los valores en representaciones o en juicios, sino en sentimientos. Pero ello no lo entiende Scheler al modo emotivista, que termina siempre en el relativismo. Eso significaría la disolución del valor que con tanto empeño defiende. Justo para no caer en ese error, Scheler explota una tierra virgen para la psicología descubierta por Brentano: los sentimientos intencionales. Se trata de vivencias emotivas; no de percepciones teóricas, ni tampoco de tendencias. Pero, al igual que todas estas, son intencionales.

Ciertamente, hay otras vivencias que también llamamos sentimientos y que carecen de intencionalidad. Vivimos sentimientos no intencionales cada vez que nos vemos afectados de alguna manera, y precisamente en cuanto así nos sentimos. Scheler los denomina "estados sentimentales". En cambio, los sentimientos intencionales no son estados, sino actos, y como tales están penetrados de intencionalidad. Actividad sentimental que cuando en ella percibimos una diferente altura entre dos valores (o de un valor en el trasfondo del conjunto axiológico general) Scheler llama "preferir", a diferencia por tanto del "elegir" del ámbito tendencial o práctico. Los estados sentimentales hablan del sujeto (como el cansancio, el dolor, la nostalgia, el embotamiento o la paz del espíritu); los sentimientos intencionales remiten a algo trascendente (la alegría por una buena noticia, la indignación ante lo injusto, el deleite en una pieza musical o la admiración de una conducta ejemplar). Que son intencionales dichos sentimientos lo prueba, según Scheler, que en ellos se nos da

un contenido material (cuya cualidad escapa a las vivencias especulativas), respecto al cual la vivencia alcanza o no, del todo o en parte, cumplimiento (donde hay entonces corrección e incorrección) y de quienes se puede decir que son comprensibles (plenos de sentido). Los estados sentimentales, por el contrario, son opacos y, a lo sumo, explicables según leyes mecánicas causales. La euforia causada por el alcohol tiene poco que ver con la alegría por la visita de un amigo. Además, un mismo estado (por ejemplo, un dolor) puede sentirse intencionalmente de modos muy distintos (sufriéndolo, sobrellevándolo, soportándolo e incluso amándolo). «Son, pues, los estados sentimentales radicalmente distintos del sentir (o percibir sentimental): aquellos pertenecen a los contenidos y fenómenos, y éste a las funciones de la aprehensión de contenidos y fenómenos. (…) El sentir tiene exactamente la misma relación con su correlato de valor que la que existe entre la "representación" y el "objeto", es decir, una relación intencional». Hasta tal punto lo ve así, que Scheler —frente a Brentano y a Husserl— priva al sentir axiológico de toda otra intencionalidad fundante, pretendiendo no obstante evitar el irracionalismo emotivista: delicada posición a menudo discutida.

Pues bien, son esos sentimientos intencionales los que nos ofrecen el acceso a los valores, que podemos percibir sentimentalmente (o sentir) en objetos que los porten (bienes) reales o figurados. Sin embargo, se haría mal en despreciar, merced a la importancia y lucidez del sentir axiológico, los estados sentimentales. Ciertamente, se trata de vivencias que no nos enriquecen de la misma manera, pero que resultan muy significativas; lo que no es extraño si se tiene en cuenta que dichos estados son provocados, quizá inconscientemente, por lo valioso. La resonancia afectiva en que consisten manifiesta diversos registros o grados de profundidad. Y así llegamos al conocimiento de que nuestra vida psíquica posee cuatro estratos sentimentales de profundidad y consistencia diversas: el sensible, el corporal y vital, el puramente anímico y el espiritual. Estratos donde se localizan los variados estados sentimentales como, respectivamente, el agrado o el desagrado, el vigor o el decaimiento, el entusiasmo o la apatía, y la felicidad o la desesperación. Además; cada estado en su respectivo estrato delata algo del valor que lo ha provocado (aparte de que todo estado como tal es a su vez valioso): la superficialidad de los estados emocionales sensibles manifiestan la escasa densidad del valor hedónico, mientras que la profundidad y estabilidad de los estados afectivos espirituales nos hablan de la altura y densidad de los valores espirituales.



Por último, conviene observar que Scheler no ignora la posibilidad del error. No es la conciencia un oráculo infalible; puede no ver bien, y de hecho sucede esto con mucha frecuencia. El fenomenólogo señala la causa principal de estos engaños donde siempre la ha visto la filosofía moral, de paso que advierte —contra lo que algunos pretenden— que esto no dice nada en favor del relativismo. «Entre las razones que llevaron a la teoría de la subjetividad de los valores morales ocupa el primer lugar el hecho de que es más difícil conocer y juzgar valores objetivos que cualesquiera otros contenidos objetivos. "Más difícil" en el sentido de que se han de superar aquí un número mayor de motivos de engaño —y

más fuertes— que en el caso de cualquier otro conocimiento teórico. No, pues, porque los valores fueran símbolos de los intereses y de su lucha, sino porque ya la experiencia de esos valores supone una lucha más dura frente a nuestros intereses, y es mucho más rara la lucha victoriosa que en el caso de otro conocimiento, y se llega con más facilidad a confundir lo que nos sugieren nuestros intereses con el contenido del conocimiento objetivo de los valores. La razón consiste en que nuestro conocimiento de los valores morales está en conjunción más inmediata con nuestra vida volitiva que nuestro conocimiento teórico». Además, en su escrito El Resentimiento en la Moral nos ha legado Scheler un lúcido análisis de cómo una vivencia afectiva envenena y distorsiona de raíz la intuición moral. Por lo demás, Scheler entiende que esos errores o engaños estimativos son la causa del mal moral, lo que admite como una modalidad —no intelectualista— del principio socrático.

b) La vida tendencial

Otro ámbito de la relación humana con los valores es el tender a ellos. Piensa Scheler que ese es nuestro modo de vivir. Vivimos persiguiendo unos valores (recuérdese, siempre encarnados en bienes) y huyendo de otros. Pero tender tiene en Scheler un sentido que conviene aclarar. Como otros fenomenólogos, este autor concibe la vida tendencial de modo muy ancho, de la cual una clase es el querer voluntario. Este sólo se da cuando se procura activa y personalmente la realización de algo, que llamamos fin de la voluntad. Fines del querer o de la voluntad únicamente pueden ser, entonces, bienes: cosas valiosas que pueden ser realizadas. Sólo impropiamente, por consiguiente, suele decirse que queremos valores. Mas se trata de una imprecisión en cierto modo justificada, porque delata que nuestro querer, aunque no tenga por objeto directo los valores, se guía y orienta por ellos. Lo que sí acontece es que tendemos a valores; más precisamente, que vivimos tendencias con dirección de valor. Y precisamente esas tendencias a valores rigen y determinan los actos de querer referidos a bienes. Dicho de otra manera, bajo el querer bienes hay un tender más genérico a valores.

Con ello Scheler termina dibujando una novedosa teoría de la acción, lo que le sirve para criticar la ética utilitarista. El filósofo comprende la acción humana como un movimiento desde lo que llama "disposición de ánimo" (Gesinnung) hasta la ejecución concreta. Esa disposición es una tendencia con dirección de valor (uno de los tipos de tendencia que describe). Una tendencia que, venciendo resistencias internas y externas, se vive como un poder referido a valores —poder que es virtud—, y que al encontrar un componente representativo donde encarnarse se configura como volición ya de un fin concreto. De esta forma, al concebir el inicio y motor de la acción en la disposición de ánimo tendiendo a valores, se opone a toda explicación del obrar que cargue la motivación en la realidad de los fines, tal como piensa la ética de fines utilitarista. Y de esta suerte aparece, además, el criterio moral en toda su hondura: «Lejos de que la distinción de valor moral más honda que existe entre los hombres consista en lo que ellos eligen como fines, consiste, por el contrario, en las materias de valor y en las relaciones de estructura que esas materias encierran (…), materias y relaciones entre las que únicamente han de elegir y proponerse fines los hombres, y que, por consiguiente, indican el margen posible de acción para aquella proposición de fines. Claro está que no es "buena" moralmente, de un modo inmediato, la "inclinación" ni la tendencia o la aspiración, sino únicamente el acto voluntario en el que elegimos el valor de entre todos los valores que nos están "dados" en las apeticiones. Pero ya en las apeticiones mismas ese valor es el "valor más alto", y esa su altura no nace de su relación con el querer. Nuestro querer es "bueno" si es que elige el valor más alto radicante en las inclinaciones».

Si se unen ahora varios elementos del discurso scheleriano se comprenderá bien la crítica igualmente original —la que resta por mencionar— a la ética eudemonista. Scheler entiende por esta última filosofía moral aquella que hace de la felicidad el fin del obrar humano bueno. Hay que advertir que, como sucedía en el análisis de la ética de bienes y fines, Scheler no distingue entre el

eudemonismo clásico y el eudemonismo hedonista moderno, cuyas respectivas ideas de la felicidad difieren. Con lo cual, el logro de la crítica se circunscribe al planteamiento moderno, pero el análisis no deja por ello de ser agudo e instructivo. Conforme al eudemonismo moderno, entonces, la felicidad o bienaventuranza consiste en un estado sentimental que se pretende como consecuencia de una conducta. Ahora bien, según el fenomenólogo, todo estado sentimental es fruto del contacto con un valor, y ello —como sabemos— según una relación de proporcionalidad entre la profundidad del estado y la altura del valor. Por tanto, la felicidad no puede ser efecto de la acción, sino el hondo eco afectivo del vivir los valores más altos. La felicidad no puede perseguirse como fin; es un regalo de la familiaridad con la cima axiológica. Scheler da entonces un paso más, y para comprender su tesis hay que recordar que la acción presupone la tendencia a valores, y esta a su vez la aprehensión de los mismos con el correspondiente estado sentimental (que cuando los valores son los más altos se trata de la felicidad).

De lo cual resulta que la felicidad no sólo no es fin de la acción buena, ni tampoco es sólo un don que con ella recibimos, sino que es más bien su fuente. No es que se llegue a la felicidad por la conducta buena, sino que «únicamente la persona feliz puede tener una buena voluntad, y únicamente la persona desesperada tiene que ser también mala en el querer y en el obrar. (…) Toda dirección buena de la voluntad tiene su nacimiento en una superabundancia de sentimientos positivos del estrato más profundo».

c) El amor

Pero con esto no acaba todo, pues Scheler vuelve a descubrir otro plano emocional más hondo. Se trata de una vivencia que subyace incluso al tender y al sentir, que viene a ser la médula de la esencia humana: el amor. «Antes de *ens cogitans* o de ens volens es el hombre un *ens amans*». El amor es un fenómeno originario, no un simple conglomerado de estados afectivos en los que se asocian tendencias o impulsos: «Todo intento de reducir el amor y el odio a un complejo de sentimientos y tendencias yerra el golpe». Scheler no llegó a dejarnos una investigación sobre la primordialidad del amor. Lo más cercano a ello es su opúsculo Amor y conocimiento y sus reflexiones en Esencia y formas de la simpatía. Esta obra era parte del ambicioso proyecto de una serie de estudios titulada Las leyes del sentido de la vida emocional. Además del mencionado sobre la simpatía, esto es, sobre la comprensión de las vivencias ajenas, Scheler escribió brevemente sobre el sufrimiento, mostrando que puede vivirse espiritualmente de diversos modos en diferentes estratos sentimentales, y más por extenso sobre el pudor, que lo entiende como un sentimiento de protección del valor individual de la persona frente a la generalidad impersonal del dinamismo vital. Pero volvamos al amor, la vivencia emocional sin duda más importante.

Scheler defiende la peculiaridad del amor contra cualquier reducción naturalista, especialmente la llevada a cabo por Freud. La definición del amor más completa que el autor ofrece es la siguiente: «El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar». Tres elementos pueden distinguirse aquí. Primero, el amor es un "movimiento"; esto es, un acto espontáneo, no un estado pasivo o disfrute meramente subjetivo. Segundo, se dirige a un objeto individual valioso; lo cual excluye el amor a idealidades abstractas (incluidos los valores mismos o la humanidad en general). Tercero, la dinámica del amor se dirige a valores más altos, que no supongan violentar la naturaleza del objeto amado, sino que le pertenezcan de una manera peculiar, según su esencia ideal.

Esto último entraña varias tesis importantes que desembocan en su pensamiento moral. Por un lado, el amor aparece como descubridor de unos valores y una esencia ideal de lo amado. Scheler se opone a la manida idea del amor ciego; todo lo contrario, el amor ve más, descubre (desde

luego no crea), lo valioso en el objeto. «Este acto juega más bien el papel de auténtico descubridor en nuestra aprehensión del valor —y solamente él representa ese papel—; y, por así decir, representa un movimiento en cuyo proceso irradian y se iluminan para el ser respectivo nuevos y más altos valores que hasta entonces desconocía totalmente».

En general, el amor ensancha (o reduce) la capacidad de sentir del hombre, y su naturaleza dinámica lo convierte en motor de su vida tendencial. Más aún, Scheler llega a caracterizar el amor y el odio como los actos «que fundan todos los otros actos por los cuales nuestro espíritu puede aprehender un objeto "posible"». Por otro lado, en todo posible objeto de amor puede dibujarse entonces una esencia ideal valiosa, y portadora, como valiosa, de un deber-ser ideal. Tal esencia ideal axiológica a la que se tiende la vive especialmente la persona humana, por tratarse del ser más dinámico y activo (como se verá en su doctrina antropológica).

El ámbito de la persona (el definitivo para la moral) se eleva sobre otros objetos y formas de amor. Para Scheler el amor se presenta bajo tres formas de existencia: el amor espiritual de la persona, el amor anímico del yo individual y el amor vital o pasional. El primero es el propio de la persona, y el único que a otra persona puede propiamente dirigirse.

Por consiguiente, ese amor personal descubrirá, en uno mismo y en otros, la idea de persona que todo ser humano tiene ante sí, sea más o menos consciente de ello, que responde a sus íntimas aspiraciones y que se dibuja como ideal normativo. Además, lo más determinante de la persona —sea la que de hecho vive, sea la que idealmente invita a ser vivida— es precisamente su amor, su modo de amar. Modo cuya esencia viene definida por dos coordenadas: la anchura del espectro axiológico de lo amado, y las relaciones según de preferibilidad que entraña. A ese modo de amar Scheler lo llamará, con la expresión agustiniana, ordo amoris: «Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre. Posee respecto de este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal».

5. La Ética como seguimiento

Según se dijo, la obra mayor de Scheler está dedicada a la ética. También se advirtió que el comienzo y buena parte de ella se ocupa de establecer los fundamentos y de abrirse paso frente a las doctrinas heredadas de la tradición filosófica. De manera que es sólo al final cuando esboza su concepción de la ética propiamente dicha, es decir, como ideal y tarea morales. Para hacer comprensible su propuesta, el fenomenólogo ha de sacar a la luz, además, una nueva idea de persona. Sin embargo, puede describirse el núcleo de su ética con la definición de persona como ordo amoris (dejando para después la exposición más detallada de su antropología).

Pues bien, la médula de la idea scheleriana de la vida moral puede resumirse con las siguientes palabras: «La relación vivida en que está la persona con el contenido de personalidad de prototipo es el seguimiento, fundado en el amor a ese contenido en la formación de su ser moral personal». Los elementos que aparecen en esta formulación constituyen los parámetros de la doctrina ética de Scheler, comprensibles a la luz de lo visto antes. El ideal moral de cada uno estriba en llegar a ser la persona moral ideal, o prototipo axiológico (llamada también, en Ordo amoris, "determinación individual"), a que se descubre destinado; y esa transformación del propio ser moral se lleva a cabo por virtud del amor a dicha persona ideal. Amor que al identificarse con el modo de vivir y actuar de esa persona se llama seguimiento. Dos son las claves de esta doctrina del seguimiento.

Una primera, la tesis según la cual a cada persona corresponde un ideal personal. Si recordamos que la persona es fundamentalmente un ordo amoris, una estructura de preferencias axiológicamente cualificadas, se comprenderá que ese ideal, modelo o prototipo, personal lo defina su autor como sigue: «el prototipo es, si atendemos a su contenido, una consistencia estructurada de valores con la unidad de forma de una persona; una esencia

estructurada de valor en forma personal». Y de la misma manera que a todo valor pertenece una exigencia o reclamo, un deber-ser ideal, dicha esencia de valor contiene el carácter de deber-ser en relación a aquel a quien corresponde ese modelo: «y, si atendemos al carácter prototípico del contenido, es la unidad de una exigencia de deber-ser fundada en ese contenido» [ibidem].

De esta manera, el sujeto moral ve perfilarse ante sí no sólo los deberes generales comunes a todos los hombres, que según Scheler se engendran de la jerarquía universal de los valores; sino también unos deberes individuales que le atañen y apelan de modo único e intransferible. Lo primero da sentido a la convocatoria ética general; lo segundo a la vocación personal que descubre la conciencia. Por otra parte, como guía en la búsqueda del propio ideal, Scheler propone unos modelos tipo dentro de los cuales, como en el seno de una estructura apriórica de personas axiológicas, pueda darse todo modelo posible. Esos tipos son: el genio, el héroe y el santo.

La segunda clave consiste en el modo como acontece ese proceso de transformación moral. Si la raíz de la persona moral es su ordo amoris —que viene a ser aquella disposición de ánimo que animaba toda acción—, esto es, si la persona consiste en amar de cierta manera, su transformación podrá tener lugar variando esa manera según el modelo ideal. Ahora bien, únicamente podremos percibir (sentir) cómo ama realmente ese ideal de persona si lo vemos encarnado, aun parcialmente, en personas reales. Es decir, análogamente a como es necesaria una cierta base de bienes para intuir valores, es también preciso que nos salgan al paso personas reales en las que intuyamos nuestro peculiar prototipo (o algún aspecto de él). Esas personas se nos aparecen, entonces, como ejemplares prototípicos (en el marco de los tipos apriórицos): «Este cambio y mudanza en la disposición de ánimo se realiza primariamente merced a un cambio de la dirección del amor en el convivir el amor del ejemplar prototípico». A estos ejemplares no se debe tanto imitar externamente cuanto seguir internamente.

El nervio del discurso de Scheler viene a ser, por tanto, que bajo la realización de acciones concretas vive un querer más general (más no amorfo); que bajo la obediencia a mandatos recibidos de una voluntad lo decisivo y auténticamente moral reside en la conformación del querer propio con el de esa voluntad buena. Lo que no excluye —al contrario, lo posibilita y fundamenta— el valor moral de la obediencia, toda vez que, careciendo de una intuición adecuada de la bondad de lo mandado, la tengamos en cambio clara respecto a la voluntad de quien ordena.

Sin embargo, aunque Scheler describe la tarea moral de la manera expuesta, en ocasiones la insistencia en la originariedad y consistencia de la disposición moral suscita la duda acerca de su posible modificación. Puede decirse que esta es una de las cuestiones que quedan abiertas en Scheler; también —según algunos estudiosos— desde la perspectiva de la relación de la fenomenología de la acción de la persona con la ontología de la misma.

6. Antropología: del personalismo teísta al dualismo panteísta

El pensamiento antropológico de Scheler no fue homogéneo. En concreto, se suelen distinguir dos épocas, cuyo punto de inflexión se sitúa en 1922, donde es clara una variación de posición intelectual y de actitud religiosa. La discusión en torno a las razones de ese cambio, e incluso si se trata de una verdadera mutación o más bien de un desarrollo coherente, permanece aún abierta.

Desde luego, no puede negarse la diferencia; por ejemplo en 1926, en el prólogo a la 3ª edición de su Ética (de cuyo contenido sin embargo no se desdice), escribe: «Es bien notorio el hecho de que el autor no sólo ha desarrollado con notable amplitud su punto de vista en ciertas cuestiones supremas de la Metafísica y filosofía de la religión, a partir de la publicación de la segunda edición del presente libro, sino que también ha variado en una cuestión tan esencial como es la Metafísica del ser uno y absoluto, hasta el punto que ya no puede llamarse a sí mismo

"teísta". (…) Por lo demás, las variaciones de las ideas metafísicas del autor no desembocan en variaciones de su filosofía del espíritu ni de los correlatos objetivos de los actos espirituales, sino en variaciones y ampliaciones de su filosofía de la Naturaleza y de su Antropología».

a) Etapa fenomenológica

En la primera etapa, llamada fenomenológica, que abarca casi toda su producción y cuya preocupación es moral, el punto focal y clave de bóveda del pensamiento de Scheler es la persona, como la doctrina del seguimiento hace patente. Por ello, no extraña que el subtítulo de Ética rece: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Y descansa esa doctrina moral en la persona como sujeto libre y unitario. Libre porque se comprende a sí mismo como autor responsable de su propia aventura moral. Con una libertad que es comprensible por motivos, no explicable por causas. Y unitario porque, aunque encuentra en sí tendencias contrapuestas, posee la energía suficiente para poder (o al menos intentar) dominar y encauzar las diversas dimensiones de su ser.

Además, la tesis de que cada persona posee una determinación individual, un prototipo ideal personal, subraya la individualidad irrepetible de cada ser humano. De cuya supervivencia tras la muerte, por lo demás, tampoco duda, como sostiene en Muerte y supervivencia. Por otra parte, se trata de una individualidad que no excluye la honda consideración de lo colectivo o social, como muestra bien la importancia y riqueza con que el autor concibe la noción de solidaridad y de persona colectiva y social. Este modelo antropológico se ve reforzado por un teísmo igualmente personal. Las reflexiones en torno a lo divino y a Dios, recogidas en De lo eterno en el hombre, constituyen la base de una auténtica Filosofía de la religión. Allí se sientan las bases (y se promete un desarrollo que nunca llegó) de cuestiones como la esencia de la religión y de la esfera de lo divino, los modos de fundar verdades últimas, el puesto de la religión en la estructura total de la razón humana, las leyes del origen de toda religión auténtica o la estructura y orden de las fuentes de los actos religiosos. Las líneas de fuerza del pensamiento de Scheler en este terreno y época son: el origen de la reflexión en la experiencia esencial de lo divino (sin que esto implique subjetivismo), la religión como un saber propio, originario e irreductible, la religión como necesidad esencial del espíritu humano y la concepción de Dios como un Ser personal.

Sin embargo, no todo es claridad en esta concepción antropológica de Scheler. Oscuridad que es el precio que termina pagando por buscar una nueva idea de persona. A Scheler le parecían estrechos los moldes antropológicos tradicionales: el actualismo y el sustancialismo. Al ser la persona fundamentalmente amor, y al apuntar la tarea ética a transformar el propio modo de amar, Scheler busca sortear esas dos posturas. La primera, abanderada por el asociacionismo, que concibe al ser humano como haz de actos, no deja lugar a la identidad del sujeto moral; la segunda, que él ve en quienes entienden la persona como sustancia, impide su transformación radical. Por ello, en Ética ofrece la siguiente definición: «la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa».

Unidad e identidad no sustancial, sino un alguien que vive únicamente en la realización de sus actos: tal es el difícil equilibrio de Scheler. Posición criticada por algunos como imposible y por otros como innecesaria, por suponer una injusta visión del sustancialismo. Esto último parece desde luego claro; por ejemplo, cuando dice: «En cuanto que esa teoría actualista de la persona niega que la persona sea una "cosa" o una "sustancia" que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial, tiene, desde luego, toda la razón. (…) la persona existe y se vive únicamente como ser realizador de actos, y de ningún modo se halla "tras de éstos", o "sobre ellos", ni es tampoco algo que, como un punto en reposo, estuviera "por cima" de la realización y el curso de sus actos» [GW II, 384]. Hasta tal punto la persona es y vive en sus actos, que esa actualidad le es esencial. Por eso, es de la esencia de la persona no

poder tornarse nunca objeto de un acto de reflexión. Y con ello distingue la persona espiritual —no objetivable, sí amable— del yo estudiado por la Psicología. Además, advierte que la actividad espiritual de la persona no es sólo la intelectual, sino también y de no menor rango la afectiva y amorosa. El esfuerzo del fenomenólogo, más o menos acertado, es comprender la persona como autor de su propia aventura y esencia morales. En esta etapa la consideración ontológica era secundaria.

b) Etapa posterior

Otra cosa sucede, en cambio, a partir de 1922, en la llamada segunda época de este autor. El fruto de lo ahora pensado lo constituye El puesto del hombre en el cosmos. Aquí su preocupación es ya ontológica. Scheler trata ahora de encontrar una idea unitaria del ser humano, así como situarle en el mapa ontológico. Y las claves del resultado pueden expresarse en cuatro puntos: el autor mantiene la concepción dinámica del hombre; un dinamismo que se percibe en diversos niveles funcionales y ontológicos irreductibles; esos niveles o estratos no logran verse integrados unitariamente, y el hombre termina apareciendo como un punto de encuentro entre los dinamismos espiritual y vital; por último, la actividad espiritual viene a identificarse con lo divino como una aparición o manifestación suya, e incluso ese espíritu y la vida acaban por verse como atributos del Ser originario. Como es de esperar, esta posición de Scheler ha sido objeto de abundante literatura crítica. Y según una opinión muy extendida, le ha valido el título de pionero de la Antropología filosófica como ciencia propia.

De entrada, dos son los méritos fundamentales que este escrito exhibe y con los cuales se ha granjeado semejante reconocimiento. Primero, que Scheler intenta en él hacerse una idea del hombre desde todas las perspectivas de su complejo ser y actividad, es decir, contando con todas las ciencias que a lo humano atañen (desde las modernas Biología y Psicología hasta la Teoría del conocimiento y la Metafísica). Segundo, que no se interesa menos por el vivir y obrar humanos que por su ser y esencia. Según Scheler, a comienzos del siglo XX la perplejidad había hecho presa de quienes se preguntaban por el ser humano. Convivían en el medio cultural tres ideas del hombre sostenidas con igual convicción, y sin embargo distintas y hasta incompatibles entre sí. Se pensaba el hombre como animal racional, según la herencia filosófica griega; como hijo de Dios llamado a salvarse al fin de los tiempos, según la tradición cristiana; y como el eslabón más evolucionado del reino animal, según la moderna ciencia. El reto consiste en unificar esas concepciones respetando su verdad, sin reducir el hombre a ninguno de los extremos.

Con ese objetivo, Scheler comienza describiendo al ser humano como un ser vivo. Ya desde sus primeros escritos la vida es entendida como una realidad originaria e irreductible, no como un mero mecanismo físico-químico al que un alma vivificara. Según él, Descartes se equivocaba cuando establecía la dualidad humana en la distinción cuerpo-alma, físico-anímico. Además, basándose en ciertos contactos inconscientes entre seres vivos, Scheler llega a afirmar la vida como realidad supraindividual, al introducir la "unificación afectiva" como nueva forma de simpatía.

Esa vida se manifiesta en diversos grados, que se dan en el hombre como en un microcosmos. El primer grado es el "impulso afectivo", que no es sino el primitivo vigor de crecimiento y reproducción; es la forma propia de los vegetales. El segundo es la vitalidad del reino animal: el "instinto". A continuación, Scheler distingue el grado superior de la "memoria asociativa", que consiste en la capacidad de retener experiencias y que lleva a repetir los actos exitosos, generándose un hábito. Y la forma superior de la vida es lo que llama "inteligencia práctica", mediante la cual el ser vivo innova soluciones técnicas ante situaciones inéditas, capacidad que se da tanto en el hombre como en los mamíferos superiores.

Pero el ser humano posee, además de todos los grados de la vida, un principio del todo distinto: el espíritu, un principio

superior e irreductible a la vida. He aquí la auténtica dualidad humana: «Así pues, no es lo físico y lo anímico, ni el cuerpo y el alma, ni el cerebro y el alma, lo que constituye una antítesis óntica en el hombre, y que también subjetivamente es vivida como tal, es de un orden muy superior y mucho más profundo: es la antítesis de espíritu y vida» [GW IX, 62]. Hecho que se pone de manifiesto al constatar que el espíritu es capaz de objetivar las cosas. Es decir, puede desvincularse de su interés vital hacia las cosas de su derredor; puede mirarlas no como cosas "para mí" sino "en sí": es capaz de "idear". El espíritu supera así la vida, sus leyes y su medio (o entorno). Hasta es capaz de oponerse a todo esto, de decir que "no" a lo vital, de hacer del hombre un «asceta de la vida». De manera que el ser humano, merced a su espíritu, puede vivir de otro modo y en otra esfera que la vital. La vida animal tiene un "entorno", la actividad espiritual tiene "mundo": en esta independencia se funda su libertad. «Un ser "espiritual" ya no está, pues, ligado al impulso y al medio, es un ser "libre respecto del medio" y —así queremos llamarlo nosotros— "abierto al mundo": este ser tiene "mundo"».

A continuación Scheler sostiene una tesis sorprendente: el espíritu carece de la fuerza y energía necesarias para obrar. Esa energía —toda energía— procede del impulso vital. Se trata de un proceso con dos caras: el impulso vital se espiritualiza sublimándose (aunque no al modo freudiano) y el espíritu opera en la realidad vivificándose. Pero Scheler no piensa en un nuevo naturalismo o vitalismo, porque los principios vital y espiritual siguen siendo diferentes. Parece que otra vez busca un equilibrio antropológico, esta vez entre el naturalismo y el idealismo, teniendo más a la vista el actuar y el devenir que sus principios. Por eso, la mutua dependencia se refiere a la actividad, no al ser: «Estos dos principios, "vida" y "espíritu", pese a ser tan distintos en lo tocante a su esencia, en el hombre dependen uno del otro: el espíritu idea la vida, pero sólo la vida puede poner en actividad y hacer realidad el espíritu, desde el más simple de sus actos hasta la producción de una obra a la que atribuimos un significado espiritual».

Además, al latir en esta época la preocupación ontológica por el fundamento, tanto del hombre como del cosmos, identifica el principio espiritual con lo divino, extendiendo aquel proceso al entero cosmos. Más aún, Scheler termina hablando de un fundamento único del que espíritu y vida serían manifestaciones que se dan cita justo en el hombre: «Para nosotros la relación fundamental del hombre con el fundamento del mundo estriba en que en el hombre —que, como tal, en tanto que ser vivo y en tanto que espíritu, es tan sólo un centro parcial del espíritu y del impulso del "ser-por-sí"— este fundamento se aprehende y realiza de forma inmediata. Se trata de la vieja idea de Spinoza, de Hegel y de otros muchos: el Ser originario adquiere conciencia de sí mismo en el hombre, en el mismo acto en el que éste se reconoce fundado en él.

Nosotros tan sólo hemos de reformular esta idea, hasta ahora expresada en términos excesivamente intelectualistas: este saberse-fundado es sólo una consecuencia de la implicación activa del centro de nuestro ser en favor de la exigencia ideal de la deitas y del intento de realizarla, y en esta realización contribuir a engendrar el "Dios" deviniente desde el fundamento originario en tanto que compenetración creciente de impulso y espíritu. El lugar de esta autorrealización o, digámoslo así, de esta autodivinización que busca el Ser-que-es-por-sí y por mor de la cual éste aceptó la "historia" del mundo, este lugar es precisamente el hombre, el yo y el corazón humanos».

Lógicamente, esta nueva visión conlleva una Filosofía de la religión radicalmente distinta a la sostenida antes. Ya no hay teísmo, sino panteísmo (Scheler prefiere decir "panenteísmo"); ni autonomía de la religión, sino un gnosticismo donde se funden el saber filosófico y el saber de salvación. Ahora bien, esta postura final desemboca en más preguntas que respuestas, y aleja a su autor del primitivo espíritu fenomenológico. La filosofía de Scheler pervive así como un pensamiento tan sugerente y fecundo como problemático e inconcluso.

Max Scheler y la objetividad del Valor

Susana Patiño

Como una reacción contra el relativismo implícito en la interpretación subjetivista de los valores, y ante la necesidad de un orden moral estable, surgen las doctrinas objetivistas que adoptan el método apriorístico, rechazando todo elemento empírico.

Muchos objetivistas no creyeron necesario oponer argumentos al subjetivismo -que dieron por refutado definitivamente- y prefirieron menospreciarlo, adjudicando ceguera para los valores a quienes no compartían sus ideas. Otros filósofos por el contrario, realizaron una gran cantidad de textos para refutar las corrientes subjetivistas y proponer elaborados sistemas que apoyaran la objetividad del valor.

Entre estos últimos se destaca el filósofo alemán Max Scheler (1875-1928). Su interés (pasión, según Frondizi), por el tema que ahora nos ocupa, lo lleva a escribir, entre 1913 y 1922, una gran cantidad de ensayos que se encuentran recopilados por él mismo en dos volúmenes; "Acerca de la subversión de los valores" y "De lo eterno en el hombre". También escribió una "Ética" cuya primera parte se publicó en 1913, y la segunda en 1916.

El valor como cualidad independiente

La ética de Scheler nace del deseo de continuar la ética kantiana, aunque superando su formalismo racionalista. La doctrina de Scheler muestra un repudio por las éticas materiales anteriores, que han sido éticas empiristas de bienes y de fines, y reafirma el principio apriorístico establecido por Kant. Este principio es el punto de partida del pensamiento de Scheler.

Para explicar la naturaleza de los valores, Scheler los comparará con los colores para mostrar que, en ambos casos, se trata de cualidades que existen independientemente de los respectivos depositarios. Se puede hacer referencia al "rojo" , por ejemplo, como un puro color del espectro, sin tener la necesidad de concebirlo como la cobertura de una superficie material; del mismo modo, el valor que descansa en un depositario con el que constituye un "bien", es independiente del depositario mismo.

Scheler supone que poseemos un conocimiento previo (como cualidad inherente del ser humano), para establecer lo "bueno" y lo "malo" y escoger determinadas acciones, lo cual significa que la ética de este filósofo, si bien es una ética "material" de los valores, no descansa sobre una base empírica, sino apriorística.

Los valores son cualidades independientes de los bienes: los bienes son cosas valiosas, y aún cuando un bien nunca hubiera 'valido' como 'bueno', sería, no obstante bueno. Así como la existencia de objetos (por ejemplo, los números) o la naturaleza no supone un 'yo', mucho menos lo supone el ser de los valores.

Los valores, en tanto cualidades independientes, no varían con las cosas. Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo un objeto azul, tampoco los valores resultan afectados por los cambios que puedan sufrir sus depositarios. La traición de un amigo, por ejemplo, no altera el valor, en sí, de la amistad. La independencia de los valores implica su inmutabilidad; los valores no cambian. Por otra parte, son absolutos; no están condicionados por ningún hecho, cualquiera sea su naturaleza, histórica, social, biológica o puramente individual. Sólo nuestro conocimiento de los valores es relativo, no los valores mismos.

La tesis subjetivista de que los valores existen únicamente en la medida en que son captados, es refutada por Scheler quien considera que hay un número infinito de valores que nadie pudo hasta ahora captar ni sentir. Para que los valores existan, no es necesario un sujeto que los aprehenda.

Los valores pueden ser captados por medio de una intuición emocional básica, pero el que no sean sentidos o captados, no quiere decir que éstos no existan; así, la

desaparición del percibir sentimental, no suprime el ser del valor.

Scheler critica la posición historicista que supone un relativismo de los valores considerándolos productos de una determinada situación histórica; el relativismo historicista, según Scheler, comete el error de no advertir el carácter independiente de los valores confundiéndolos con los cambios que sufren los bienes y las normas.

El escepticismo ético también es considerado por Scheler como "un fenómeno chocante". Como se busca el apoyo social en nuestras valoraciones éticas, nos intranquiliza cualquier discrepancia con los demás, y la desilusión que experimentamos al no encontrar coincidencias y establecer acuerdos para las cuestiones éticas, nos lleva a un escepticismo que sólo pone de manifiesto nuestra debilidad e incapacidad para estar solos frente a los problemas morales.

Otro gran filósofo, Husserl, demostró en sus "Investigaciones lógicas" la falta de fundamento de la posición nominalista, por lo que Scheler no se ocupa de refutar a fondo el nominalismo axiológico. Las palabras 'bueno', 'bello', 'honesto', etcétera, son, para el nominalismo, expresiones de sentimientos, intereses o apetencias de los individuos; sin embargo Scheler demuestra que el valor no puede reducirse a la expresión de un sentimiento, porque con frecuencia captamos los valores con independencia de los sentimientos que experimentamos. Así, podemos comprobar con frialdad, y aún con fastidio, la existencia de un valor moral en nuestro enemigo.

Jerarquía de los valores

Para Scheler, los valores mantienen una relación jerárquica a priori. La superioridad de un valor sobre otro, es captada por medio del preferir, que es un acto especial de conocimiento. Preferir no es juzgar; el juicio axiológico descansa en un preferir que le antecede. Por otra parte, no hay que confundir "preferir" con "elegir". El "elegir" es una tendencia que supone ya el conocimiento de la superioridad del valor. El "preferir", en cambio, se realiza sin ningún tender, elegir ni querer. Cuando decimos "prefiero la rosa al clavel", no pensamos en una elección. La elección tiene lugar entre acciones, mientras que el preferir se refiere a bienes y valores. La elección, entonces, supone el elemento empírico, mientras que el preferir supone un elemento apriorístico. Así, todos preferimos la salud aunque en ocasiones elegimos acciones incongruentes con tal preferencia (fumamos, bebemos, etc.).

Scheler destaca cinco criterios para determinar una jerarquía axiológica:

1. Durabilidad del valor. Siempre se ha preferido, observa Scheler, los bienes duraderos a los pasajeros y cambiantes. Sin embargo, no hay que confundir la durabilidad del valor con la durabilidad de los bienes, y menos aún, de los depositarios. Así una "fea" estatua de mármol, no puede ser superior a una "bella" creación en madera. Y la corta vida de un genio, no cambia el valor de la misma.

Así, según Scheler, los valores más inferiores de todos, son los valores esencialmente 'fugaces'; los valores superiores a todos, son, al mismo tiempo, valores eternos.

2. Divisibilidad. La altura de un valor es tanto mayor cuanto menos divisible sea el valor. A diferencia de los valores de lo agradable sensible, en donde la magnitud del valor se mide por la magnitud del bien o del depositario, (por ejemplo, un trozo de tela fina, o una porción de un alimento exquisito, valen aproximadamente el doble que la mitad del mismo trozo o una media porción), los valores que suponen el gozo estético, o los valores espirituales, no suponen el mismo comportamiento. Así, la mitad de una obra de arte, no corresponde a la mitad de su valor total.

Los valores espirituales son indiferentes al número de personas que participan de su goce, mientras que el goce de lo agradable sensible, exige el fraccionamiento de los bienes correspondientes. De ahí que los bienes materiales separen a las personas -al establecerse conflictos de intereses sobre su posesión- mientras que los bienes espirituales unen a los hombres en una posesión común.

3. La fundación constituye el tercer criterio para jerarquizar los valores. Si un valor A, funda a un valor B, el valor A será más alto. Esto significa que para que se dé el valor B, se requiere la previa existencia del valor A. Así, lo agradable se apoya o se funda en lo vital.

Todos los valores se fundan, desde luego, en los valores supremos que son, para Scheler, los religiosos. Al sostener esta tesis vuelve Scheler a un monismo axiológico semejante al medieval que el desarrollo de la cultura moderna parecía haber superado.

4. La profundidad de la satisfacción es el cuarto criterio. Según este criterio, el valor más alto, produce una satisfacción más profunda. Scheler aclara los conceptos de "profundidad" y "satisfacción". La satisfacción no debe ser confundida con el placer, si bien éste puede ser una consecuencia de la satisfacción. Esta última se refiere a una vivencia de cumplimiento que se da cuando se cumple una intención hacia un valor mediante la aparición de éste. La satisfacción tampoco está necesariamente ligada a una tendencia; el más puro caso de satisfacción ocurre en el tranquilo percibir sentimental y en la posesión de un bien positivamente valioso. El concepto de profundidad se refiere al 'grado' de satisfacción. Se dice que la satisfacción al percibir un valor es más profunda que otra, cuando su existencia se muestra independiente del percibir del otro valor. De aquí que sólo cuando nos sentimos satisfechos en los planos profundos de nuestra vida gozamos las alegrías superficiales.

5. La relatividad. La relatividad se refiere al ser de los valores mismos. Existen valores que son 'relativos' a un individuo como es el caso del valor de lo agradable, que es "relativo" a un ser dotado de sentimiento sensible.

Ahora bien, el hecho de que un valor sea "relativo", no lo convierte en "subjetivo". Un objeto corpóreo que se presenta en la alucinación es "relativo" al individuo, mas no es subjetivo en el sentido que lo es un sentimiento. También hay valores "absolutos" que existen para un puro sentir, independiente de la sensibilidad, como es el caso del preferir y el amar. Los valores morales pertenecen a esta última clase.

Un valor es tanto más alto cuanto menos relativo es; el valor más alto de todos es el valor absoluto.

Aplicando los cinco criterios, Scheler establece una tabla jerárquica de valores que es como sigue:

- A. En el nivel más bajo, están los valores de "lo agradable" y "lo desagradable" a los que corresponden los estados afectivos del placer y el dolor sensibles.

- B. En segundo término, están los valores vitales, que representan una modalidad axiológica independiente e irreductible a lo agradable y lo desagradable.

- C. El reino de los valores espirituales constituye la tercera modalidad axiológica. Ante ellos deben sacrificarse tanto los valores vitales como los de lo agradable. Entre los valores espirituales, podemos distinguir: a) Los valores de lo bello y de lo feo y los demás valores puramente estéticos; b) Los valores de lo justo y de lo injusto que son independientes de cualquier legislación creada por una sociedad, por lo que no hay que confundirlos con "lo recto" y lo "no recto" del orden legal; c) Los valores del "conocimiento puro de la verdad", tal como pretende realizarlos la filosofía, en contraposición con la ciencia positiva que aspira al conocimiento con el fin de dominar a la naturaleza.

- D. Por encima de los valores espirituales está la última modalidad de los valores, la de lo santo y lo profano. Como los valores en general son independientes de los bienes y de todas las formas históricas, se comprende que Scheler reclame para los valores religiosos completa independencia frente a lo que ha valido como santo a lo largo de la historia. Los estados correspondientes a los valores religiosos son los de éxtasis y desesperación, que miden la proximidad o el alejamiento de lo santo.

Relación entre vida y espíritu en la antropología de Max Scheler

Manuel Suances Marcos

Introducción

Respecto al tema de la vida, una idea domina el pensamiento de Scheler: la vida, de acuerdo con la mentalidad del momento presente, ha irrumpido en la filosofía como una realidad con valor nuevo y propio que antes había sido ignorado y que ahora se hace imprescindible para explicar la realidad cósmica y humana. Referida al hombre, la vida se hace estructuralmente necesaria junto con el espíritu para llegar así a la comprensión de esa realidad básica que es la persona humana. La sensibilidad de Scheler variará en las etapas de su pensamiento según el matiz dado a cada uno de estos dos principios: vida y espíritu. En su primera etapa, subordinará aquélla a éste, aunque los haga igualmente necesarios. En su madurez, pondrá énfasis en la fuerza de la vida y en la impotencia del espíritu, aunque sigan teniendo estructuralmente la misma necesidad. Para seguir de cerca el planteamiento y desarrollo de este problema en Max Scheler, es preciso hacer un seguimiento del mismo a través de su obra y desde las diversas perspectivas filosóficas hasta desembocar en sus consecuencias en el orden cultural. Este artículo es el conjunto de esas diversas perspectivas en torno al problema.

1. Vida y espíritu como realidades esencialmente diferentes a la par que coprincipios esenciales del ser humano

¿Es el hombre un eslabón más en la esfera de los seres vivos o ésta termina con él para dar lugar a otro principio distinto a la vida, al ser psicofísico? ¿Cuál será entonces la relación entre ese nuevo principio y la vida? ¿Se soldarán de tal modo que configurarán una sola naturaleza? ¿Permanecerán unidos pero sin mezclarse dando lugar a una única actividad sustentada en un dualismo irreductible? Es aquí, en torno al puesto que le corresponde a la vida en el ser humano, donde ésta adquiere perspectiva, jerarquía y valor. Se trata de ver si en el hombre hay un principio distinto y superior a los grados del ser vivo, un principio que le convenga específicamente a él solo. Y aquí se bifurcan las posturas: unos quieren reservar la inteligencia al hombre negándosela a los animales superiores estableciendo así una diferencia esencial e irreductible entre los dos. Son los dualistas. Otros, en especial los evolucionistas, como Darwin, Lamarck y Kóhler, niegan esa diferencia porque hacen partícipes de la inteligencia a los animales superiores; por tanto son partidarios de la teoría monista que late en la concepción del «homo faber». Scheler se define tanto frente al dualismo de los primeros como al monismo de los segundos. Frente a los primeros sostiene que la esencia del hombre está por encima de la inteligencia que éste comparte con los animales y, frente a los segundos, sostiene que la esencia del hombre marca un «quid» nuevo que hace de aquél un ser esencialmente distinto del ser vivo, del ser piscológico, postulando para él un principio metafísicamente nuevo:

> «El *nuevo* principio que hace del hombre un hombre, es *ajeno* a todo lo que podemos llamar *vida,* en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un *principio que se opone a toda vida en general,* un principio que, como tal, no puede reducirse a la "evolución natural de la vida", sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento del que también la "vida" es una manifestación parcial».

A ese principio los griegos lo llamaron «razón» y Scheler prefiere denominarlo «espíritu» porque este término no se circunscribe sólo al ámbito racional, sino que incluye también el amor y los actos emocionales que son tan espirituales como los puramente racionales. Visto el espíritu desde la trayectoria de los grados de vida, plantea una serie de problemas. La

naturaleza, al llegar el hombre, da un salto en su proceso evolutivo rompiendo consigo misma o escindiéndose, a pesar de ella, al experimentar la aparición de un nuevo principio metafísico. Este principio, ¿estaba contenido potencialmente en la vida o no? Si lo estaba ¿por qué ha aparecido tan sólo en el hombre y no antes ni en otros seres? Si no lo estaba, ¿de dónde vino? ¿Tiene un origen histórico? ¿Baja al hombre en la medida que éste se aleja de la animalidad y se entrega a él? ¿Estuvo inserto en el hombre desde que éste apareció sobre la faz de la tierra? ¿Se deriva genéticamente de la vida o es totalmente ajeno a ésta? Scheler mantiene sin fisuras a lo largo de su pensamiento que el espíritu no se deriva de la vida; tal es la caracterización negativa de éste:

> «Rechazamos plena y totalmente el biologismo metafísico, es decir, la concepción del principio mismo del mundo como '*élan vital*', "vida" "vida universal", "alma universal", etc., según lo ha defendido Bergson, Simmel, O. Lodge y otros. El "espíritu", el *nous* ni en cuanto "espíritu" cognoscente, intuitivo y pensante, ni en cuanto "espíritu" emocional y volitivo, es una "flor de la vida", una "sublimación de la vida"; *ninguna* especie ni forma de leyes noéticas se deja "reducir" a las leyes biopsíquicas de los procesos automáticos y (objetivamente) teleoclinos; cada uno de estos dos grupos es "autónomo"».

El espíritu es pues una realidad aparte de la vida. En este sentido, Scheler crítica al vitalismo, al positivismo y a los intentos de reducir el espíritu a un instinto biológico sofisticado. Especialmente se enfrenta a Nietzsche postulando un principio metafísico superior a la esfera vital, que tiene validez en sí mismo e independencia respecto a las cualidades vitales y por el que el ser humano adquiere un centro propio de gravitación. De forma semejante, el positivismo mantiene que el espíritu es algo nuevo pero exigido por la evolución misma de la vida y así será, junto con la inteligencia, el arma más precisa para el progreso vital. Tal sería la posición de Spencer. Pero por mucha utilidad que el espíritu tenga para el mundo de la vida, su naturaleza obedece a leyes distintas de las del progreso vital. El espíritu marca una ruptura en la evolución porque ni es previsible, ni está exigido por la condición de la vida, ni se deduce de ella. En ese sentido, el espíritu es algo gratuito e inasimilable a lo anterior. Al centro de actos del espíritu, Scheler lo denomina «persona»:

> «Y denominaremos *persona* al centro *activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales "de vida", que, considerados por dentro, se llaman también centros "anímicos"».

La persona constituye así el lazo de unión ontológico de lo espiritual y lo vital en el hombre. Y de esto se derivan consecuencias trascendentales para éste. Como ser vivo, el hombre está sujeto a las leyes reguladoras del mundo biopsíquico, las mismas que rigen la vida sub-humana. Mas, como ser espiritual, como persona, disfruta de una autonomía existencia! frente a los lazos y presiones de su ser vivo. El ser espiritual no está entonces vinculado a lo orgánico y sus impulsos, sino que es libre frente a ellos.

Esta distinción de naturaleza entre vida y espíritu, a la par que su unión en la configuración del ser humano, es minuciosamente estudiada por Scheler desde diversas perspectivas filosóficas.

2. El problema, desde el punto de vista metafísico

¿Qué es el espíritu y cómo se define metafísicamente frente a la vida? Scheler es consciente de los desafueros que se han cometido con esta palabra y trata por eso de precis'ar su concepto y caracteres. El primero y más fiíndamental de ellos es su libertad por la que goza de autonomía existencial frente a los lazos y presión de lo orgánico:

> «La propiedad fundamental de un ser "espiritual" es su *independencia, libertad o autonomía existencial*—o la del centro de su existencia—*frente a los lazos y a la presión de lo orgánico,* de la "vida", de *todo* lo que pertenece a la "vida" y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante ser "espiritual"

> ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es "*libre* frente al mundo circundante", está *abierto* al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene "mundo"».

El mundo circundante del ser vivo comprende aquellos objetos que tienen un valor de símbolo para sus necesidades vitales; el esquema de la conducta animal está circunscrito por el círculo cerrado de los impulsos biológicos y de los objetos que dicen relación a aquellos. En este sentido también una parte del hombre participa de esos condicionamientos; el cuerpo humano tiene como correlato el mundo circundante. La corporeidad es el dato unitario de todos los fenómenos vitales. Pero el hombre trasciende esos lazos mediante la existencia de una característica que es independiente de las necesidades vitales tanto en su raíz como en su desarrollo. El ser humano escapa al aprisionamiento del mundo circundante mediante una técnica que consigue quitar a los objetos ese carácter de símbolos biológicos y llegar así a una mayor objetividad.

Esto nos lleva a la segunda característica del espíritu: la objetividad. El espíritu puede elevar a la dignidad de objetos los centros de resistencia y atracción del mundo circundante. Puede aprehender la manera misma de ser de esos objetos sin la limitación que éstos experimentan por obra del sistema de impulsos: «Espíritu es, por tanto, *objetividad^* es la *posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos.* Y diremos que es "sujeto" o portador de espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha *invertido* en sentido dinámicamente *opuesto* al del animal».

El espíritu humano pues invierte el trato con la realidad que tiene el animal prescindiendo del estado fisiológico del organismo. Puede además reprimir los impulsos y modificar la objetividad de una cosa, modificación que vive como valiosa. Ello muestra que su conducta es fundamentalmente distinta de la del ser vivo, pues éste siempre que obra, lo hace movido por un estímulo perteneciente al mundo; lo que no sea atractivo para los impulsos, no es dado. El hecho de que el espíritu sea capaz de romper ese determinismo de la conducta animal y de objetivarla le hace esencialmente abierto y libre. El horizonte hiunano trasciende los intereses vitales y se abre a la contemplación objetiva de las cosas. Esta capacidad de objetivación se funda en la autoconciencia o conciencia de si que es un recogimiento del hombre en sí mismo por el que se convierte en dueño de su propia impulsividad. Y así el espíritu es objetividad de la propia constitución psicofísica humana. Por ello puede modelar libremente su vida. El animal está como en éxtasis ante su mundo ambiente, enclaustrado en el; no se puede alejar de él, vive psíquicamente en las cosas. Entre el animal y el medio hay una continuidad vital pero no como un todo, sino como ima serie de puntos dislocados. El animal vive en lo exterior como si viviera en sí mismo y viceversa. Por tanto no se posee a si mismo, no tiene conciencia de sí, sino que vive como diseminado en su ambiente. Sólo el hombre que es un ser recogido en sí, vuelto sobre si mismo, exhibe la conciencia de si. Y esta capacidad de volver sobre si le dota de un carácter específico: convertir en objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica. Y esto hace factible la remodelación libre de su vida.

Scheler, en relación a esto, hace un elenco de categorías abstractas que el espíritu elabora sobre la base del material suministrado por su estructura psicofísica: son la sustancia y las formas vacías de espacio y tiempo. No tuvo tiempo de elaborar una teoría de las categorías acorde con la amplitud de su pensamiento metafísico. Su temprana muerte lo impidió. Sólo el hombre posee esas categorías con las que construye una imagen del mundo independiente de su organización psicofísica. El centro desde donde elabora esta objetivación del mundo no es parte de ese mundo espacio-temporal ni puede ser localizado en ningún lugar ni momento:

> «Ahora bien; *este* centro, a partir del cual realiza el hombre los actos con que objetiva el mundo, su cuerpo y su psique, no puede ser "parte" de ese mundo, ni puede estar localizado en un

lugar ni momento determinado. Ese centro *sólo* puede residir en el *fundamento supremo del ser mismo. El hombre es, por tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo*».

Scheler, de acuerdo en esto con Kant, muestra la distinción y superioridad del espíritu sobre el yo, sobre la «psique». Y arrancando de aquí, aparece la tercera característica del espíritu: la actualidad pura. Este centro de objetivación del mundo espacio-temporal no puede ser, a su vez, objetivado: «Con esto hemos definido ya un *tercero* e importante carácter del espíritu. El espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto;* es *actualidad pura,* su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no es, por tanto, ni ser substancial ni ser objetivo, sino tan sólo un *plexo y orden de actos,* determinado esencialmente, y que se *realiza* continuamente a *sí mismo* en sí mismo».

Lo psíquico, pues, no se realiza a sí mismo; se compone de una serie de sucesos en el tiempo, contemplables desde el centro espiritual. Este centro sólo puede autocentrarse, no objetivizarse. La persona es la forma necesaria del ser espiritual, punto focal finito en que el espíritu se actualiza o centro por medio del cual el espíritu se manifiesta y actúa a través del hombre. Scheler insiste en la distinción de persona y yo psíquico. La persona no tiene nada de empírico ni es susceptible de aprehenderse empíricamente. Tampoco es sustancia ni ente sustancial; es simplemente la unidad concreta de todos los actos del espíritu en el hombre.

3. El problema desde el punto de vista gnoseológico

Desde una óptica fenomenológica, aborda Scheler ahora el tema de la relación del espíritu con el ser psicológico. Y así, atribuye a aquél un rasgo específico que denomina acto de la ideación. Es éste un acto completamente distinto del de la inteligencia práctica. Un ejemplo de ésta sería preguntarme por el origen, por la causa de un dolor que tengo en un brazo y cómo puedo eliminarlo. Esto lo resolvería la ciencia positiva. Pero tomar este dolor concreto como caso particular de una realidad esencial supone preguntarse qué es el dolor en sí mismo, prescindiendo de éste que tengo aquí y ahora, y cómo debe estar constituido el fondo de las cosas para que sea posible el dolor en general. Esta es la ideación en palabras del propio Scheler:

«*Ideación* es, por tanto, la acción de comprender las *formas esenciales* de la estructura del universo, sobre *cada* ejemplo de la correspondiente región de esencias, prescindiendo del *número de observaciones* que hagamos y de las inferencias inductivas. El saber que logramos de este modo es válido, con generalidad *infinita* para *todas* las cosas posibles que sean de esa esencia, prescindiendo totalmente de nuestros órganos sensoriales contingentes y de la índole y grado de su excitabilidad».

Por tanto idear el mundo, o mejor, el conocimiento ideatorio de las esencias del mundo es el acto fundamental del espíritu. Idear es aprehender la esencia de una cosa, aquello que hace que esa cosa sea precisamente esa y no otra. La esencia de una cosa es el modo íntimo e independiente de su ser. A la esencia le es indiferente la existencia. La esencia es el a priori del objeto, y lo que hace posible su existencia; pero en sí es extraespacial y extratemporal:

«En esta actitud se prescinde expresamente de la existencia real de las cosas, es decir, de su resistencia a nuestros impulsos y acciones, y con ello, justamente, de todo mero y contingente aquí-ahora-así, tal como nos es dado en la percepción sensorial. Por esto podemos también, en principio, efectuar un conocimiento de esencia en cosas de la fantasía. Por ejemplo, puedo incluso aprehender en un movimiento cinematográfico, también en un buen cuadro que representa un perro, elementos intuitivos últimos que pertenecen a la esencia *{essentid)* de un movimiento en general, de un "ser vivo" en general, y así sucesivamente».

Las esencias no existen sino que son meramente. La esencia no se agota en los hechos particulares que la encarnan sino que flota por encima de ellos como posibilidad

sin límite de singularización. El espíritu, con el apoyo de la ideación, capta la esencia, o sea, el modo de ser ideal de los objetos o de los hechos: «Esta facultad de superar la existencia y la esencia constituyen la nota fiíndamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás».

De aquí que lo importante para el hombre no sea su saber acerca de los hechos; éstos como tales son un montón informe. Sólo el saber de las esencias captable en y a través de los hechos, es realmente un saber válido y universal. Pues las esencias son el priori del saber de los hechos. La esencia es lo a priori, el hecho, lo a posteriori. Por eso sólo el valor de la esencia hace posible im saber de hechos. El animal, carente de espíritu, no tiene aptitud para separar esencia y existencia; conoce sólo ésta, no aquélla. He aquí las dos funciones del conocimiento de la esencia:

> «Los conocimientos de esencia tienen una doble posibilidad de aplicación. Limitan para cada esfera de las ciencias positivas (matemática, física, biología, psicología, etc.). Los supuestos superiores de la respectiva esfera de investigación constituyen su "axiomática de esencias". Mas, para la metafísica, estos conocimientos de esencia son, justamente, lo que Hegel de manera muy plástica llamó una vez "ventanas sobre lo absoluto"».

Este desatender la existencia en aras de la esencia equivale en el fondo, según Scheler, al acto de reducción fenomenológica propugnada por Husserl para el conocimiento o visión de las esencias. La operación de poner entre paréntesis el coeficiente existencia! de las cosas para alcanzar su esencia constituye pues la raíz del proceso de lo que Scheler llama anulación ficticia del carácter de realidad, como camino hacia la perfecta ideación del mundo. Él dice, en efecto, que, para saber cómo tiene lugar este acto de reducción fenomenológica de la realidad, es necesario saber en qué consiste propiamente nuestra vivencia de la realidad. Para Scheler, la existencia o realidad solamente nos es dada por la vivencia de resistencia que ofrecen las diversas realidades del mundo. Y esa resistencia nos viene dada por la conducta impulsiva respecto al mundo. En *Idealismo-realismo,* Scheler hace un recorrido en la historia del pensamiento viendo las aportaciones de los diversos filósofos a este punto de vista: Duns Scoto, Berkeley, Th. Reid, Jacobi, Fichte, Schopenhauer y, sobre todo, Maine de Biran. Scheler polemiza en este punto con Dilthey para quien la sensación no sólo es anterior a la vivencia de la realidad, sino que es su fundamento:

> «Ante todo, Dilthey *no* ve con claridad que la resistencia vivida en general no es una experiencia sensible periférica, sino una auténtica experiencia *central de* nuestro impulso y de nuestra tendencia. Esa experiencia, la experiencia de resistencia, debe ser lo más rigurosamente distinguida de todas las otras sensaciones que la pudieran acompañar, v. gr., de todas las sensaciones del tacto y de las articulaciones...
>
> Como mostraremos más adelante, puede darse también con objetos de la memoria y del pensamiento; por ejemplo, "el estado, que sólo se da en el pensamiento" opone resistencia a mi voluntad. La resistencia es, pues, una vivencia central del grado de mí "mismo", que en forma provisional determinaremos como un "*centro impulsivo de la vida*»'.

La vivencia primaria de la realidad es pues una vivencia de resistencia que ofrece el mundo a nuestros impulsos y en general a nuestro impulso vital central. Esta vivencia precede a toda conciencia y representación. Para que la realidad se nos de, ha de existir siempre un movimiento impulsivo, bien sea de apetencia o de repugnancia. Ese movimiento encuentra un obstáculo o resistencia y, en la vivencia de tai obstáculo, se presenta lo real.

El acto de ideación consiste justamente en desrealizar, es decir, prescindir del carácter existencial de la realidad y llegar a la esencia de las cosas. Pero eso es una aniquilación ficticia de esa resistencia y de lo que ésta conlleva. Scheler, acorde en este sentido con Schiller, llama a este proceso

eliminación de la angustia de lo terrenal que sólo desaparece en la región de las formas puras; es este uno de los ámbitos en que claramente se oponen vida y espíritu. Éste realiza la ideación, la inactualización del impulso afectivo, lo cual no es una destrucción para el ser humano, sino la condición para acceder a ese reino de esencias puras.

Aquí es donde Scheler plantea con toda hondura el significado del ascetismo, que no es una mera represión del impulso vital, sino un campo en que el espíritu se realiza y muestra la distinta naturaleza de ambos: «El *hombre* es, según esto, el ser vivo que *puede* adoptar una conducta ascética frente a la vida —vida que le estremece con violencia—. El hombre puede reprimir y someter los propios impulsos; puede *rehusarles* el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. Comparado con el animal, que dice siempre "si" a la realidad, incluso cuando la teme y rehuye, el hombre es el *ser que sabe decir que no, el asceta de la vida,* ei eterno *protestante* contra toda *mera* realidad».

Las formas de dar cobertura a este ascetismo son numerosas; van desde la sublimación a la represión, desde la espiritualización al envilecimiento. Scheler conoce y critica a este respecto tanto el ascetismo cristiano que ha querido dar a éste un sentido que en si mismo no tiene, como el ascetismo naturalista de Nietzsche y Freud que ven en él un nuevo desarrollo humanista ajeno a una cualidad específica del espíritu. El ascetismo puede destruir al hombre no sólo por la represión incontrolada de los impulsos, sino por hacer de él un instrumento de potenciación del trabajo que termina por destruir también al hombre mismo. Los mecanismos de resentimiento que subyacen a estas actitudes son analizadas de forma magistral tanto como actitud de odio hacia el cuerpo como del odio hacia el espíritu.

4. El problema desde el punto de vista axiológico

Pero el tema de la ideación y el consiguiente conocimiento de las esencias es sólo uno de los dos aspectos del ámbito de la fenomenología donde se pone de manifiesto la superioridad del espíritu sobre la vida. Y ciertamente no el más importante; aquél fiíe ampliamente desarrollado por Husserl. Scheler pone más empeño en dilucidar ese campo específico de las esencias que son los valores y, a través de él, esclarece una vez más la actividad del espíritu —esta vez enfocada desde la percepción emocional— frente a la actividad vital. Para Husserl las esencias son inteligibles, lógicas, captables mediante la intuición intelectual. Para Scheler hay esencias que no se captan por intuición intelectual. La mirada de Scheler no está dirigida hacia la conciencia pura, sino hacia la conciencia real que está inserta en lo vital. Se desvía pues del camino de Husserl para abordar ese mundo de los valores que puede ser ganado paulatinamente a través de la vida emocional. Este es el desvío de Scheler respecto a la fenomenología de Husserl. Para Scheler los valores son esencias alógicas, irracionales, como son lo bello, lo feo, lo noble, etc.; que son tan puras e indubitables como las esencias inteligibles. Al acto de captación de estas esencias lo llama Scheler intuición emocional o percepción sentimental:

> «El percibir sentimental, el preferir, el amar y el odiar del espíritu tienen su propio contenido *a priori,* que es tan independiente de la experiencia inductiva como lo son las leyes del pensamiento. Y aquí como allí hay una *intuición de esencias* en los actos y sus materias, en su fundamentación y conexiones. En uno y otro caso existe la "evidencia" y la exactitud más estricta de la comprobación fenomenológica».

Por esta captación emocional de los valores, Scheler reivindica la excelsitud de la vida afectiva, poniendo de manifiesto que el carácter intuitivo de la conciencia lleva consigo una intencionalidad emocional. Este hecho emparenta a Scheler con San Agustín, Pascal y Bergson; para todos ellos existe una lógica del corazón con leyes propias que la razón no conoce. Y eso mismo le lleva a oponerse a Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y el propio Husserl, para quienes la vida emocional es una etapa confusa de la vida intelectual.

El mundo de los valores es un mundo jerarquizado como el platónico de las esencias que se fundamentan en un valor último y personal que le da estructura y consistencia, como la idea de bien lo hacía en el mundo inteligible. Nuestro percibir emocional se va modulando en diversos grados correspondientes a los grandes objetos del reino de los valores:

> «Pero *todos* los posibles valores se "fundan" en el *valor de un espíritu personal e infinito y* de un "universo de valores" que de aquel procede. Los actos que aprehenden valores son captadores de valores absolutamente objetivos, en tanto en cuanto se realizan "dentro de" ese espíritu, y los valores son valores absolutos, en tanto en cuanto acaecen dentro de ese reino».

Fundados en el valor último, personal y absoluto, es esencial a los valores su jerarquía en ese mundo, según el grado de cercanía al fundamento:

> «Un orden peculiar de *todo* el reino de los valores es que éstos poseen en su mutua relación una jerarquía, en virtud de la cual un valor es "más alto" o "más bajo" (superior o inferior) a otro, respectivamente. Esta jerarquía, como la diferencia de valores en "positivos" y "negativos", residen en la *esencia* misma de los valores, y no sólo es aplicable a los "valores conocidos" por nosotros. Ahora bien: mediante un acto especial de conocimiento del valor, llamado "preferir", se capta el hecho de que un valor es "superior" a otro».

A la jerarquía de valores, corresponde una jerarquía de estratos de la vida afectiva; entre ambos existe un riguroso paralelismo funcional. Scheler describe pormenorizadamente los grados en la jerarquía de los valores y sus correspondientes estados afectivos. Entre ambos existe paralelismo, pero no están mutuamente condicionados. La esfera de los valores tiene su autonomía como también la del sentimiento, o sea, la de los estados afectivos. Idealmente están una frente a otra, pero la esfera de la intencionalidad emocional se abre al influjo de la de los valores procurando hacerlos suyos.

El mundo de los valores se presenta estructurado en relaciones de superioridad e inferioridad^". Y es importante ver el lugar que ocupan los valores vitales. Este rango de los valores expresa el concepto total de la filosofía de Scheler encaminada a exaltar la vida del espíritu y del hombre como ser psico-físicoespiritual. El rango inferior lo ocupan los valores de lo agradable y lo desagradable.

Éstos se presentan así en relación con la organización del ser psicofísico: «Resalta en primer lugar, como una modalidad acusadamente delimitada, la serie de lo *agradable y lo desagradable* (es citada ya por Aristóteles). Le corresponde la función sentimental sensible (con sus modos, goce y sufrimiento), y, de otra parte, corresponden a esta serie de valores los estados afectivos de los "sentimientos sensoriales": el placer y el dolor sensible».

Estos son los valores de cosa frente a los valores vitales y espirituales. Pero esto no supone que sean relativos, sino que son también aprióricos y se ofrecen al sentimiento puro que corresponde a la vida afectiva sensible. Los estados emocionales correspondientes son el placer y el dolor. Lo agradable y lo desagradable son los valores característicos de la capacidad más baja de la vida emocional.

Los valores vitales son los que ocupan el rango siguiente en escala ascendente; suponen el valor de la vida como una esencia y una cualidad extratemporal. Y sus valores consecutivos son el bienestar y la prosperidad. Los estados afectivos que les corresponden son los sentimientos de expansión vital, tales como la soledad, la enfermedad, la vejez, la juventud, el miedo, cólera, audacia, etc:

> «Los valores vitales constituyen una modalidad axiológica íntegramente independiente que no puede *ser reducida* a valores de lo agradable y útil, ni tampoco, en modo alguno, a valores espirituales. El desconocimiento de este hecho lo reputamos como *defecto*

fundamental en todas las teorías éticas precedentes».

Scheler se está refiriendo en este texto sobre todo a Kant que pasó por alto en virtud de un falso dualismo la especificidad de los valores vitales; para el sólo cabían los sensibles y los espirituales. De aquí se deduce que los valores vitales no son propios tan sólo de los hombres, sino también de los animales y las plantas, es decir, de todos los seres vivos. Por otra parte, estos valores no son propios de las cosas, como son los valores de lo agradable y lo útil. Los seres vivos no son cosas ni tampoco meramente cosas corpóreas: representan una última clase de unidades categoriales antes de los valores espirituales:

> «El motivo úlrimo de la desconsideración de la especie peculiar de esta modalidad es el desconocimiento del hecho que la "vida" constituye una *esencialídad zuténúca. y* no un concepto empírico *general que* abarca simplemente las "notas comunes" a todos los organismos terráqueos en un tipo».

El rango superior lo ocupan los valores espirituales que se presentan con un carácter especial y que exigen el sacrificio tanto de lo agradable como de lo vital. A la intuición de estos valores corresponden los estados emocionales de la alegría y tristeza espirituales, estimación y reprobación, etc.:

> «Los valores espirituales incluyen ya en el modo de *ser dados* una separación e independencia peculiares frente a la esfera total del cuerpo y el contorno, y se manifiestan como unidad también en la manifiesta evidencia de que los valores vitales "deben" sacrificarse ante ellos. Los actos y funciones en que los captamos son funciones del percibir sentimental espiritual y actos del preferir, amar, odiar, *espirituales,* que se diferencian de las funciones y actos *vitales* sinónimos ya fenomenológicamente, como también por su especial legalidad (irreductible de nuevo a cualquier tipo de legalidad biológica)».

El lenguaje de Scheler no puede ser más explícito respecto a la relación entre vida y espíritu referidos esta vez a sus respectivos campos axiológicos. Los valores vitales son preferidos a los utilitarios, de lo agradable y desagradable; la preferencia de éstos frente a aquéllos es la enfermedad del utilitarismo moderno. Pero, a su vez, los valores vitales deben ser sacrificados a los espirituales que suponen un orden de realidad cualitativamente diferente y superior a aquéllos. Es lo que ha hecho el naturalismo en sus diversas versiones incluido el vitalismo. Dentro de este campo, Scheler distingue los valores estéticos, los morales y científicos. Después añade un cuarto y último rango que son los valores religiosos que tienen una condición particular y es que se muestran en un objeto que es dado en la intuición como objeto absoluto: lo divino.

5. El problema desde el punto de vista psicológico

a) La simpatía

El punto anterior despejó las relaciones de lo vivo y lo espiritual en el ámbito axiológico, pero dejó a un lado los estados afectivos correspondientes a cada uno de los grados de los valores. Si el tratamiento de los valores, lo hizo en *El formalismo en la ética,* el de los estados afectivos correspondientes a éstos lo llevó a cabo de modo encomiable en *Esencia y formas de la simpatía.* Scheler aborda ahora la afectividad que tiene por contenido el flujo de lo vivido. Este tema es uno de los ejes de la filosofía scheleriana por las implicaciones éticas que conlleva. El tema lo habían puesto en circulación los moralistas ilustrados sobre todo los ingleses; y la ética de la simpatía se convirtió en una ética típica de la burguesía. La simpatía era objeto de los juicio más dispares. Para Schopenhauer era el sentimiento moral por excelencia; otros, como Nietzsche, vieron en ella algo decadente y antivital cuya desaparición era necesaria para el progreso'; de la misma forma pensaban los defensores de la naturaleza egoísta del hombre, como Hobbes, que entendían que su erradicación era necesaria para el fortalecimiento del hombre. En todo caso la valoración de la simpatía fue uno de los ejes de la filosofía vitalista.

Scheler delimita bien el sentido de esta palabra para aclarar su postura. Lo genuino

de la simpatía es el reconocimiento de otro como algo autónomo e independiente de mí. A partir de aquí, desecha los fenómenos concomitantes a la compasión que no pueden confundirse con ésta y que son fundamentalmente dos: el contagio y la identificación afectiva. El contagio se caracteriza por la reproducción, en un sujeto, de los sentimientos ajenos que son experimentados o vividos como propios. En ellos tiene lugar una reproducción subconsciente de los estados afectivos ajenos:

> «El proceso del contagio tiene lugar involuntariamente. Peculiar a este proceso es ante todo el tener la tendencia a retornar de nuevo a su punto de partida, de tal suerte que los sentimientos correspondientes crecen en avalancha, por decirlo así. El sentimiento surgido por contagio contagia *a su vez* por el intermedio de la expresión y de la imitación de suerte que también crece el sentimiento contagioso; éste contagia a su vez, etc.».

Estos fenómenos no tienen que ver con la simpatía. Como tampoco el sentimiento de identificación afectiva o unidad vital. En ella se efectúa la identificación de un yo psíquico con otro yo:

> «Sólo un caso más intenso —por decirlo así, un caso límite del conta gio— es finalmente la genuina unificación afectiva (o identificación) del yo propio con un yo individual ajeno. Es un caso límite en tanto que aquí, no sólo se tiene un determinado proceso afectivo ajeno inconscientemente por un proceso propio, sino que se identifica literalmente el yo ajeno (en todas sus actitudes ftindamentales) con el yo propio. También aquí es la identificación tan involuntaria como inconsciente».

Scheler distingue dos clases de identificación afectiva, la ideopática, cuando el yo se identifica consigo mismo y la heteropática, cuando se identifica con la vida de otro yo. Y de ésta aduce Scheler nueve clases diferentes que van desde la afectividad de los pueblos primitivos hasta la identificación mística orgánica, sexual, etc. En todas ellas se produce un aniquilamiento completo del yo propio en un sentimiento de unidad vital con otro yo. Este sentimiento conduce al de la unidad metafísica de la vida en general. Pero tal unificación afectiva es así el medio de ingreso en la esfera exclusivamente vital, mientras que los actos intencionales, que son estrictamente personales y suponen comunión de personas, constituyen la entrada al mundo espiritual:

> «La determinación que acabamos de hacer del único "lugar" posible de la unificación afectiva dentro de la constitución del hombre nos será de importancia para juzgar toda la serie de interpretaciones metafísicas que se han dado de los hechos de la simpatía. Me refiero a las llamadas interpretaciones "monistas" (Hegel, Schelling, Schopenhauer, von Hartmann, Bergson, Driesch, E. Becher). No van a ser impugnadas ni admitidas aquí. Pero sí se puede inferir de lo encontrado hasta ahora que sólo *tienen sentido* en la esfera de lo vital (es decir, allí donde se concluye la existencia metafísica de una "vida" supraindividual en todo lo viviente, de una protoentelequia en todos los entes organizados vitalmente), pero que jamás pueden dar ocasión para admitir un principio espiritual, uno e idéntico del mundo, como idénticamente activo en todos los espíritus finitos».

El fenómeno de la identificación afectiva no es pues un fenómeno espiritual y de él no puede deducirse un principio espiritual uno e idéntico del mundo. Una vez más Scheler delimita el campo de la vida y del espíritu.

Donde si se da una actividad espiritual es en la simpatía propiamente dicha, la simpatía intencional, o sea, el acto mediante el cual, el sentimiento ajeno, como tal, se ofrece al sentimiento propio siendo de este modo aquél vivido en común por dos personas. Se realiza una penetración de un ser espiritual en otro lo cual significa un verdadero trascender la esfera individual de la vida. El fenómeno de la simpatía intencional presupone pues la oposición de dos sujetos o personas cuyo vivir afectivo mutuo es aprehendido en el sentimiento. He

aquí las propias palabras de Scheler definiendo la simpatía intencional:

«Es, en efecto, un *sentir* el sentimiento ajeno, no un mero saber de él o simplemente un *juicio* que dice que el prójimo tiene tal sentimiento; pero no es un vivir el sentimiento real como un estado propio; al vivir lo mismo que otro aprehendemos afectivamente además la *cualidad* del sentimiento ajeno —sin que éste transmigre a nosotros o se engendre en nosotros un sentimiento real e idéntico—».

La simpatía es pues un fenómeno reactivo por el que abordamos positivamente un estado anímico ajeno sin hacerlo propio. Así pues en ella hay un sentimiento ajeno de alguien reconocido como tal y una reacción afectiva por la que se apropia ese sentimiento manteniéndose clara la distinción de ambos. Y es un sentir, no un conocer. Scheler distingue tres clases de simpatía: la simultánea y directa identificación en un mismo sentimiento, la simpatía intencional reproductora y la comprensión emocional.

Antes de abordar el tema del amor como la más alta expresión de la intencionalidad emocional, Scheler hace una síntesis de fundamentación de los diversos fenómenos empáticos en orden a esclarecer el amor. La identificación afectiva es el fiindamento de la simpatía. Ésta es el fijndamento del amor del hombre. Y, a su vez, el amor del hombre es el fiindamento del amor acosmístico a la persona y a Dios.

b) El amor

El tema del amor en la filosofía de Scheler es capital; quizá sea el que dé la última clave sobre la vida emocional, la ética y el personalismo. Dupuy la califica de filosofía del amor personal ^. Lo primero que hace Scheler a este respecto es distinguirlo de la simpatía, pues el error de identificar ambos está en la base de las éticas de la simpatía, sobre todo la inglesa. En primer lugar, la simpatía es una tendencia que, como todas, se calma con la posesión de su objeto, mientras que el amor es algo esencialmente dinámico que se dirige a los objetos en cuanto valiosos y que no se calma nunca, sino que se despliega nuevamente con cada paso conquistado en busca de nuevos horizontes de valor cada vez más altos. El amor pues está referido a un objeto en cuanto valioso, la simpatía no. Pero lo fundamental es que el amor es espontáneo, mientas la simpatía es reactiva:

«Pero ante todo es el amor un acto espontáneo y lo es incluso en el "amor recíproco", como quiera que éste se halle fundado. Por el contrario, es todo simpatizar una conducta reactiva. Sólo se puede, por ejemplo, tener simpatía por seres *sim-patizantes;* mas el amor está totalmente libre de esta limitación».

El amor es por tanto, como relación esencial, cualitativamente superior a la simpatía por lo cual ésta es más amplia y menos valiosa que aquél. Visto en sí mismo, el amor es la más alta forma de intencionalidad emocional; y, aunque tratar de definirlo con exactitud, es una empresa valdía, Scheler lo describe, mas que lo define:

«El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su destino ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar».

Por el amor, el objeto amado llega a los valores más altos conforme a su destino ideal. El amante quiere que el ser amado llegue a su plenitud y contribuye a ello en cuanto puede. Y en este movimiento no hay reposo, pues el mundo de los valores que se quiere para el ser amado es inagotable. El amor se dirige a cualquier objeto individual concreto, es decir, está abierto a todos los seres y no sólo al hombre; aunque es cierto que a éste se dirige de manera primaria pues el hombre es individuo por excelencia portador de valores o sea, es persona. Pero el amor se dirige propiamente a seres individuales concretos, porque no tiene sentido el amor, propiamente dicho, a ideales o valores generales. El amor pide la realización del valor en un objeto concreto.

Y es justamente en la clasificación de las diversas formas de amor donde aparece la distinta contribución de la vida y el espíritu aunque se plasmen en una misma conducta:

«Respondiendo a la fundamental división de todos los actos en actos vitales o del cuerpo, actos psíquicos puros o del yo y actos espirituales o de la persona, también el amor y el odio se nos presentan bajo tres formas de existencia: el amor espiritual de la persona, el amor psíquico del individual yo y el amor vital o pasión. Bien que los actos vitales, psíquicos y espirituales sean ya en sí diversos como actos y sean vividos diversamente (y sólo con respecto a sus sujetos) están esencialmente vinculados a estos sujetos, el "cuerpo", el "yo" y la "persona". AI mismo tiempo se hallan estas formas de actos emocionales también esencialmente vinculados a determinadas especies de valores como a sus correlatos noemáticos. Los actos vitales a los valores de lo "noble" y "lo vulgar" o "vil", los actos psíquicos a los valores del conocimiento y de lo bello (valores culturales); los actos espirituales a los valores de lo santo o sagrado (y profano)».

Scheler, antes de abordar el amor vital describe el «humus» en que aquél se nutre, es decir, examina la relación del amor con el impulso. ¿Se necesitan ambos y mutuamente? ¿Cómo se relacionan y hasta qué punto dependen? Aquí aflora la típica problemática de Scheler en el sentido de que el espíritu recibe la fuerza de los impulsos, pero es irreductible a ellos, por mucho que quieran desmentirlo las diversas teorías naturalistas que van desde el evolucionismo hasta Freud. He aquí las propias palabras de Scheler:

«Un acto de amor se realiza en una organización biopsíquica dada allí y sólo allí donde existe *también* un movimiento impulsivo hacia la misma esfera de valor hacia la que apunta el movimiento del amor».

Por tanto, el sistema de impulsos es positivo para suscitar el acto de amor y para la elección y orden de elección de objetos, pero no para el acto de amor y su contenido. Dicho de otra manera, el impulso da vida y colorido a los objetos del amor; pero no produce éste sino que sólo lo limita y selecciona.

Dentro de los impulsos, Scheler toca preferentemente el impulso sexual como foco de vitalidad. Algunos, como Lipps, han intentado hacer del amor sexual un combinado de simpatía psíquica e impulso sexual no electivo. Sería de esta forma un amor tan indiferenciado como aquel que tenemos a los que nos alimentan cuidan, defienden... que se resume en una combinación de todos estos elementos que dan un tono específico al amor vital. Frente a eso, Scheler afirma que el amor sexual no representa ninguna combinación de esos amores, sino una especie particular que es la más céntrica del amor vital en general, que practica una elección entre los objetos que se le presentan y que prefiere una vida noble, floreciente y vigorosa:

«Aun cuando pueda no tener lugar una individualización absoluta del amor sexual, tal que se dirija a un ser sólo y sólo en él se satisfaga, sin la adición de una aprehensión del yo individual ajeno en un acto de amor espiritual independiente de la esfera sexual, aun sin la adición de esta aprehensión, es el amor sexual ya "amor" y no un mero impulso genérico, y es también capaz de llevar a cabo por sí una *elección* entre los fenómenos contrarios que se remonta muy por encima de un impulso sexual genérico y ciego».

El amor sexual, en la esfera vital, es el amor puro y simple. Dentro del sistema de los impulsos vitales y sus correspondientes movimientos de amor, el impulso y amor sexual es el fundamental como viera Freud. Los demás impulsos y amores reciben su dinamismo de éste. Cualquier perturbación de este impulso impide la entrega al resto de los valores vitales y embota las restantes formas del sentimiento vital. Por tanto el amor sexual no es una especie más de amor vital, sino la base y fiindamento de las demás.

Pero, a pesar de su fixnción especial y del puesto central que ocupa en la esfera vital, el amor sexual no excede ésta y, aunque esté impregnado de amor espiritual,

nunca llega a superar la esfera vital. Aquí Scheler se desmarca tanto del pansexualismo freudiano como del vitalismo:

«El amor sexual, aun en sus más nobles y más puras manifestaciones, pertenece radical e indeclinablemente a la esfera vital del hombre, a la interna y externa, aun cuando pueda unirse a veces con él la amistad e incluso el amor metafísico a la persona individual. Pero como fiínción psíquica vital jamás podrá llegar a ser el amor sexual un valor propio supravital al que estuviera dado y fiíese lícito tomar a su servicio la totalidad de la vida. Lo único que puede llegar a ser, incluso en su más alta forma concebible, es la más fina flor y la verdadera cima, la culminación, la corona de la vida del hombre *en cuanto* ente vital».

Pero basta que el amor sexual sea tal y tenga su propio valor para que no pueda ser puesto al servicio del placer, ni de la reproducción, ni de cualquier otro fin. La cima cualitativa de la vida orgánica no puede ser sacrificada al poder, ni a la utilidad, etc. Ella tiene su propio sentido.

Max Scheler se detiene mas tarde en la complección de la teoría del amor. La segunda clase de amor, superior al vital, es el amor psíquico que tiene por sustrato el yo. Se dirige al individuo en un sentido más estricto que el amor sexual, en un sentido único e irrepetible. Este amor al alma individual puede aparecer en muchas formas: amistad, matrimonio...y se mantiene incólume en medio de las intermitencias de la vida. Lo distintivo de este amor es la conciencia y se podría definir formalmente por la categoría de la vivencia. El amor espiritual a la persona sería una profiandización de este amor psíquico. Es el amor sagrado cuyo depositario es la persona y cuyo correlato son los valores sagrados. Si todo amor se refiere a un objeto con autonomía propia, el amor a la persona ocupa el puesto superior de la escala de objetos pues la persona es algo absoluto que no puede ser medio de nada. En definitiva, todos los demás valores deben ser sacrificados a la persona. De aquí que Scheler trate por largo y tendido de demostrar que tanto el amor psíquico como el personal no son fruto de la sublimación de impulsos, sino que son una cualidad nueva irreductible a éstos; es decir, son absolutamente originales:

«Si la teoría naturalista viese los fenómenos del amor sacro y del amor psíquico, al punto vería también que es imposible derivarlos de ningún hecho perteneciente a la esfera y amor vitales y hacerlos comprensibles por él. Pero éste es precisamente el error fundamental de ésta y otras tesis de la teoría naturalista: su actitud toda la hace *ciega* para el hecho de que en el curso de la evolución de la vida y de la Humanidad aparezcan y puedan aparecer actos y cualidades completamente *nuevos*».

Estas cualidades aparecen de una forma esencialmente súbita y no pueden ser consideradas como transformaciones meramente graduales de las antiguas como puedan serlo las referidas a la organización corporal de los seres vivos.

c) La muerte

Quedaría incompleto este punto si no se abordara un tema esencial para los seres vivos en los que, por fuerza, ha de tomar parte el espíritu humano: la muerte. En un primer momento, Max Scheler se detiene a mostrar cómo la muerte está esencialmente ligada a la vida. Occidente se ha empeñado en reprimir la idea de la muerte y eso hace también que tenga una visión defectuosa de la ciencia misma de la vida y emplee la fuerza de ésta en orientaciones contrarias a ella, por lo que la vida humana queda empobrecida en su conjunto. La idea más corriente de la muerte considera ésta como resultado de una experiencia exterior: vemos que mueren todos los seres vivos. Pero esta idea es rechazable: el hombre ha de aplicarse a si mismo la idea de la muerte y, aunque fuese él solo, llegaría a conocer ésta por si mismo. El envejecimiento, la enfermedad y el sueño son experimentados por el hombre y estos son signos premonitorios de la muerte. Pero no son suficientes, ya que la suma de ellos no es la muerte y podemos hacernos a la ¡dea de que la vida podría proseguir aunque fuera en condiciones precarias. La idea de la muerte es distinta de esos

fenómenos; es algo nuevo y peculiar que pertenece a la conciencia vital:

> «Pero si se separa con rigor la "idea y esencia" misma de la muerte de todos estos conocimientos que sólo la experiencia suministra, se encontrará que esta idea pertenece a los elementos constitutivos, no sólo de nuestra conciencia, sino de toda conciencia vital».

La estructura misma de la vida es un proceso de pasado, presente y futuro; en cada momento indivisible de ese proceso sentimos algo que escapa y algo que se acerca. En cada uno de esos tiempos hay una dirección que es un continuo apurar lo vivible; esa dirección es un crecimiento de la extensión del pasado a costa del futuro. En esa experiencia va incluida la vivencia de la muerte, pues aunque no percibiéramos el envejecimiento, al conocer que nuestra dimensión de futuro se va acabando irremisiblemente hasta llegar a cero, ahí se nos daría la muerte natural. Esto aparte de nuestro temor o esperanza ante la muerte. Por tanto, la muerte no se halla al final del proceso, sino que al final se encuentra sólo la realización de la esencia de la muerte; ésta es, por consiguiente, una a priori del proceso biológico. En definitiva, la muerte es algo esencial y no contingente para el ser vivo:

> «La muerte no es, por tanto, simplemente una parte empírica de nuestra experiencia, sino que es de esencia de la experiencia de toda vida, inclusive de la nuestra propia, el hallarse dirigida hacia la muerte. La muerte pertenece a la forma y a la estructura únicas en que nos está dada cualquier vida, la nuestra como otra cualquiera, y esto *desde dentro y desde fuera*».

Siendo la idea de la muerte algo esencial, cuando sentimos ésta como algo contingente es porque alguna causa especial la ha eliminado del campo natural de la conciencia. Es aquí donde Scheler inserta una severa crítica a la cultura occidental por haber empleado todas sus técnicas de propaganda y formas de vida para eliminar la idea de la muerte. El morir pues pertenece a la vida y, sea cual sea la forma en que la muerte sobrevenga, el acto de «morir su muerte» es el último acto del ser vivo. Pertenece a la esencia de la muerte que el ser vivo realice el acto de morir.

¿Cómo encara el espíritu la experiencia de la muerte? ¿Qué implicaciones tiene en ella? La idea de la inmortalidad o supervivencia no es una bella huida ni una represión de la idea de la muerte, sino la aportación del espíritu realizada en la persona humana. El hombre es el único ser vivo que reclama la supervivencia justamente por ser también espíritu, por ser persona. La primera condición para la supervivencia después de la muerte es la muerte misma: sólo si se ha realizado la sumisión espiritual a la muerte, es posible la creencia en la supervivencia. Scheler, igual que Sócrates en este punto, renuncia a la demostración de la inmortalidad. Uno y otro dirán que la inmortalidad es objeto de experiencia inmediata y por tanto no tiene demostración; además, ser inmortal es algo negativo y por tanto igualmente indemostrable. Para resarcirse de este carácter negativo, Scheler habla más bien de supervivencia de la persona que de inmortalidad del alma. En caso de tener que probar la supervivencia —se pregunta Scheler— ¿a quien le tocaría? Aunque logre mostrar que existe una independencia esencial de la persona respecto a la vida orgánica, y que hay leyes esenciales para sus actos, intenciones, etc., independientes de las leyes esenciales de los seres vivos, jamás podrá probar que con el último acto vital, la muerte, no dejará también de existir la persona; a pesar de la independencia de la persona respecto a su ritmo vital, pudiera ser que ésta dejara de existir cuando sobreviene la muerte. Pero la muerte no es una razón suficiente para admitir eso y, quien lo afirme, está obligado a probarlo. De igual modo cabe preguntarse si la muerte física del otro supone la eliminación de su persona. La admisión de la existencia de otra persona no se fiínda ni en un razonamiento sobre su cuerpo, ni en un acto de vinculación afectiva a su yo, sino en fenómenos de expresión que nos están dados; pero, una vez llegados a esa persona, ella es independiente de la existencia ulterior de semejantes fenómenos.

Por consiguiente, la desaparición de esos fenómenos por la muerte no prueba la inexistencia de la persona; ésta es invisible:

«El que la persona sea invisible no significa nada. Invisible es también en cierto sentido la persona espiritual cuando hablo con ella y cuando se expresa. El que no la veamos después de la muerte quiere decir muy poco, puesto que nunca puedo verla con los sentidos. El que los fenómenos de expresión desaparezcan después de la muerte es una razón tan sólo para que yo no pueda entender ya a la persona; pero no una razón para suponer que no exista».

No está escrito que la persona deba perdurar, pero su falta de expresión no es motivo para que no perdure.

Llegados a este punto, Scheler distingue con toda claridad la doctrina de la eternidad del espíritu y la de la supervivencia de la persona. Mientras la primera resulta clara y ya los griegos la vieron con nitidez, la segunda se muestra sólo negativamente, es decir, la muerte corporal no es razón para que la persona deje de existir. Respecto a la eternidad del espíritu, dice Scheler que éste realiza actos independientes respecto al proceso vital. La captación del contenido de la idea 2 + 2 = 4 supone un acto independiente del ritmo vital aunque el sujeto lo realice cuando llega al uso de la razón. Igualmente las leyes que rigen las verdades o falsedades no se siguen de leyes vitales. Pero de ahí no se desprende que esos actos supongan la supervivencia de la persona que los sustenta:

«Las leyes que rigen el sentido y la conexión objetiva de mis afirmaciones, su diferencia en verdaderas y falsas, no es algo que se sigue de ninguna posible ley esencial de la vida, ni de las reglas de la biología científica. Es verdad que en estos actos yo trasciendo de todo lo que es aún relativo a la vida, y puedo decir que en tales actos mi espíritu toca a un dominio, a una esfera de unidades de sentido intemporales y eternas. Pero no puedo decir más. Que los actos que yo realizo, o que mi persona que los realiza, sobrevivan también cuando yo dejo de vivir, no se sigue en manera alguna de la conexión esencial entre la idea de un acto y un objeto».

Respecto al segundo punto, la supervivencia, Scheler advierte, como condición previa, que los hechos espirituales no dependen de los psicofísicos. Y compara la relación entre ambos con el pianista y el piano. La persona se comporta respecto a la totalidad de los procesos corporales y psíquicos como el pianista respecto al piano. Y en esta línea Scheler señala la distinción entre la vivencia inmediata de la vida y el ser objetivo de la vida vivida; y muestra la experiencia de cómo la persona trasciende los actos psicofísicos del percibir, recordar, etc., ampliando sus contenidos, dándolos riqueza cualitativa, recreándolos y traspasando sus límites espacio-temporales:

«Pero mi espíritu rebasa estos límites en dos direcciones: en la actitud del recordar me introduzco en el pasado y, trozo por trozo, aparece ante mi mirada espirimal el mundo pasado; análogamente, *esperando,* me encuentro espiritualmente con los contenidos de mi futuro. Ya Platón en el *Fedón* se fijó en el hecho admirable del recuerdo y extrajo del él profxmdas intuiciones para el problema de la

Esta riqueza de la persona postula una esencia irreductible a los estados corporales a pesar de su relación con ellos:

«En todos estos casos encontramos el mismo hecho fundamental *constitutivo* del espíritu, de su ser y de su vida. Unida a estados corporales mudables y a sus correlatos objetivos en el cuerpo, para todo lo referente a la selección especial de los contenidos de las intenciones de la persona, sin embargo, la esencia de esta persona y de estas intenciones, su sentido y el contenido esencial que en cada caso poseen, no son jamás resolubles en estados corporales, o sensaciones, y derivados genéticos suyos, reproducciones, etc. Nuevamente, la persona espiritual misma y su modo espiritual son infinitamente más ricos en esencia que todas sus posibles intenciones».

Si es esencial a la persona trascender los límites del cuerpo y sus estados, la pregunta insoslayable cae por su peso: ¿qué es lo esencial de la persona cuando el cuerpo muere?:

> «A la esencia de la persona pertenece exactamente lo mismo que lo que pertenecía cuando el hombre vivía —por tanto, nada nuevo—, a saber: así como durante la vida trascendían sus actos de sus estados corporales, así también ahora trascienden de la destrucción de su cuerpo. Y solamente este flotar, este perdurar y trascender de este acto dinámico que penenece a su esencia, esto sólo, es lo que en el morir debe constituir la plena vivencia y el ser de la persona».

La persona se vive pues a si misma como sobreviviendo todavía, o sea, es y vive independientemente respecto a su cuerpo. Con esto Scheler cree haber agotado el problema. Pero es parco con respecto a los resultados; no sabemos si la persona continúa existiendo o no después de la muerte. Hay que creer que continúa porque no hay motivo para lo contrario, ya que se cumplen con evidencia las condiciones de su esencia. Aquí se ve la distinta dirección de la vida y el espíritu: aquélla, respecto a la naturaleza, va de una gran libertad a la máxima ligazón que coincide con la muerte; el espíritu en cambio va al revés: de la dependencia de las necesidades vitales a la libre entrega al contenido puro de los valores.

6. El problema desde el punto de vista cultural

Para terminar el tratamiento sistemático de la relación entre vida y espíritu Scheler aborda el tema desde la perspectiva de la cultura. El hombre, biológicamente, ha llegado a su plenitud y por ahí no cabe ya evolución alguna; ésta ha de venir exclusivamente por la actividad del espíritu basada precisamente sobre ese material vivo del instinto:

> «Puede entenderse la cuestión relativa al porvenir del hombre —cuando se trata del destino de éste en general— ya *biológicamente* o aludiendo más bien a lo espiritual. Hay, pues, que elegir desde luego, al mismo tiempo de plantearse el problema entre estas dos nociones: si el hombre, como organización biológica, tiene aún ante sí un margen de futuro, o si en lo esencial, está ya orgánicamente "acabado", y su futuro, por consiguiente, sólo en cuanto al espíritu ha de enjuiciarse. Personalmente, estoy convencido (con Weissmann) de que el hombre, como organismo, está *acabado* en lo esencial; más aún: que entre los seres orgánicos es el más fijado de los tipos. Hablar de un "superhombre" orgánico paréceme una fantasía».

Para Scheler, el hombre, biológicamente, es un callejón sin salida y la evolución se detuvo en él para potenciar su espíritu produciendo así la cultura y la historia. El progreso humano será cultural, no biológico. Ésta es la diferencia esencial entre el hombre y el animal. Éste sigue ciegamente sus instintos sin posibilidad de cambio. El hombre por su espíritu, es decir, por su razón y su libertad, es un ser abierto y plástico, cuya vida va configurando libremente tanto individual como colectivamente camino de una perfección sin límite.

En este sentido la cultura es el proceso subjetivo y objetivo de crecimiento del espíritu sobre la base de la vida que el hombre proyecta. Aquí es donde Scheler califica la cultura humana, en terminología hegeliana, como una automanifestación del espíritu divino en el hombre, o dicho de otro modo, una «deificación» por la ejecución de actos espirituales. El hombre pues no es espiritualmente un «factum» sino una tarea luminosa que ha de ejercer sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Esta es la humanización concebida por Scheler:

> «En este sentido no puede hablarse del hombre como una cosa —ni siquiera como de una cosa sólo relativamente constante—, sino *más propiamente de humanización,* de un proceso eterno, siempre posible, que debe realizarse libremente en todo instante; *hay sólo un devenir hombre, que no cesa ni en el tiempo histórico,* a menudo con formidables recaídas en relativa animalidad».

La humanización y la deificación son dos nombres de un mismo proceso en el que, para Scheler, quedan involucrados tanto su sentido antiguo como cristiano. En este sentido, el ser del hombre trasciende los límites y el valor de la vida para llegar al ámbito del espíritu. Esta deificación del espíritu sobre la base de los impulsos vitales, que son los que le dan fiíerza, ya que aquél, como tal, es impotente, es la esencia de la cultura y la justificación filosófica del sentido y valor de aquélla. Este proceso tiene dos caras como el anverso y reverso de una misma moneda: es una espiritualización de la vida y una vitalización del espíritu.

Llegado aquí, Scheler enfoca la cultura desde dos puntos de vista: como algo cumplido y como proceso. Si atendemos a lo primero, la cultura se presenta como una forma, una figura, un ritmo individual, peculiar de cada uno. Dentro de los límites propios de esa forma peculiar, se producen las actividades espirituales de la persona; así se configura el hombre entero: «Cultura es, pues, una categoría del ser, no del saber o del sentir. Cultura es la acuñación, la conformación de ese total ser humano; pero no —como en la forma de una estatua o de un cuadro— aplicando el cuño a un elemento material, sino vaciando en la forma del tiempo una totalidad viviente, una totalidad que no consiste nada más que en fluencias, procesos, actos».

Esa totalidad viviente en la que se integran actos y procesos da lugar en Scheler a abordar el segundo punto de vista: la cultura como proceso. ¿Qué clase de proceso? La cultura nada tiene que ver ni con el acopio de conocimientos, ni mucho menos con la adquisición de aptitudes para el rendimiento profesional o la preparación para la lucha por la vida. La cultura no tiene fínalidad externa; no es para algo, sino que es el desarrollo del hombre perfecto. Y aun en este punto, Scheler precisará que la cultura no es querer hacer de sí mismo una obra de arte; eso es un narcisismo que tiene por objeto el propio yo y su belleza. ¿Dónde está y en qué procesos se elabora la cultura?:

> «En el proceso de su vida, dentro del mundo y con el mundo; en el diligente vencimiento de las pasiones y las resistencias, tanto propias como del mundo; en la acción y el amor, ya sea referido a las cosas, al prójimo o al Estado; en el duro trabajo que, al producir rendimiento, acrece, eleva y amplía *lis fuerzas y el propio yo;* y, por último, en la intención de un autentico *acto deificante,* de aquel *velle, amare in Dea,* de aquel *cognoscere in lumine Dei* (como San Agustín y Lutero designaban este acto inmaterial *de deificación),*es donde se verifica y se cumple la formación de la cultura, de espaldas al simple propósito, al simple querer».

Sólo pues el que esté dispuesto a perderse a sí mismo por una causa noble que trasciende el yo es el que llega a la verdadera cultura. Mas adelante insiste Scheler —de acuerdo con una mentalidad muy germánica— en los medios para estimiUar la cultura como son la identificación con un modelo valioso de persona que gana nuestro amor y descubre nuestra verdadera personalidad. Sumergirnos en un hombre integral y generoso nos da la medida de nuestro valor. También la inserción en el «ethos» y valores más auténticos de la época que nos ha tocado vivir.

En este punto Scheler se emplea a fondo en la crítica a la cultura moderna occidental. Y un primer diagnóstico sobre ella es que no ha respetado el equilibrio entre lo vital y lo espiritual. La cultura verdadera está sometida tanto a las leyes de la vida como a las objetivas o transvitales. Como diría Ortega, tenemos dos imperativos; el vital y el cultural; la vida ha de ser culta y la cultura tiene que ser vital. El desequilibrio de una de las dos lleva a la decadencia. La vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo. Hay que preguntarse si la cultura occidental suscita las energías profundas de nuestra personalidad. Y con este criterio juzga Scheler la cultura europea tachándola de utópica, pero, sobre todo, de falta de vitalidad. ¿Por qué? Porque Occidente ha preferido de forma unilateral el saber positivo, olvidándose del saber culto y de salvación; éste último ha sido cultivado, también de modo unilateral, por Oriente. De ahí que Scheler reclame en este sentido una

necesaria nivelación entre Oriente y Occidente. Al saber positivo sólo le interesa el dominio del mundo para intereses utilitarios u otros peores:

> «El saber culto y el saber de salvación han pasado, en la historia última de Occidente, cada vez más a segundo término. Pero aun de ese saber de dominio y de trabajo sólo se ha cultivado una mitad durante dicho período: aquella parte que sirve a la dominación y gobierno de la naturaleza externa (sobre todo la inorgánica). En cambio, la técnica interna de la vida y del alma, es decir, el problema de extender hasta el máximo el poderío y el dominio de la voluntad, y por ella del espíritu, sobre los procesos del organismo psicofísico —en cuanto éste, como unidad rítmica del tiempo, obedece a leyes vitales—, quedó decididamente relegado a segundo término por el afán de gobernar la naturaleza externa y muerta (incluso lo que en el organismo es naturaleza muerta)».

El positivismo y el pragmatismo son a este respecto filosofías muy parciales que se han extendido de forma universal por Europa y América. Scheler compara en ese sentido nuestra cultura con la alejandrina en lo que a decadencia se refiere:

> «Si contemplamos sucintamente los movimientos espirituales de nuestro tiempo, en su relación con la cultura y la ciencia auténticas, advertimos que, a pesar de los maravillosos triunfos de la ciencia, y en especial de las ciencias naturales, el cuadro de conjunto ofrece no pocos rasgos hondamente inquietantes. En mi *Sociología del saber*, he hecho notar cómo la estructura científico-teórica y científico-sociológica de nuestra sociedad se aproxima cada vez más a la de la época alejandrino-helenística».

Pero hecho el diagnóstico, Scheler no se contenta con describir el mal; va a su raíz. ¿Cuál es ésta? La moderna cidtura europea, a pesar de todo su oropel progresista, tecnológico y cientifista, está enferma. Debajo del lujo, del confort y de los descubrimientos tecnológicos, está un hombre cansado de vivir, atosigado por los artefactos que él mismo ha creado. Pero Scheler sigue profundizando en los motivos últimos de esa actitud y encuentra que, en el fondo del domino del mundo por parte del hombre, hay una actitud de odio hacia aquél. El mundo, en la época actual es objeto de domino y de lucro, no de amor y contemplación:

> «El espíritu civilizador de la cautela, prudencia, preocupación, el sentido para la parte dominable del mundo se encuentra por lo tanto en absoluta oposición con el amor del mundo. Pues se trata de transformar el mundo y remodelarlo de acuerdo a finalidades prácticas y humanas. Esto hace necesariamente que la actitud anímica básica frente a las cosas sea una relación hostil y desconfiada, en la que se produce la actividad civilizadora. De ahí también que toda cosmovisión filosófica que brotó del amor hacia el mundo se encuentra en total oposición con la cosmovisión nacida del espíritu civilizador... La civilización moderna se apoya por lo mismo mucho más en el odio al mundo que en el amor al mundo. Sólo un mundo que en su núcleo es experimentado como "carente de sentido y de valor", como "valle de lágrimas", puede despertar al máximo el estímulo intensificado para el dominio que rige en el desarrollo de la civilización moderna. Este odio y esa negación del mundo llegaron a su paroxismo en el pragmatismo moderno».

Scheler coincide con Nietzsche en el diagnóstico de la civilización moderna: su fondo es odio al mundo. Pero continúa investigando y se pregunta por la causa de ese odio. En *El resentimiento en la moral* describe con maestría y minuciosidad la causa: se trata de una transmutación de valores que ha hecho la civilización moderna; ésta ha preferido los valores útiles a los vitales y la actitud que impregna esta mentalidad es el resentimiento. La rebelión de los esclavos, tan clamorosa en Nietzsche, se funda en ese resentimiento que consiste en preferir lo útil a lo vital; y es que lo útil tiene sentido en tanto en cuanto ayuda a lo vivo,

no a la inversa. Lo útil, como tal, es un medio para conseguir lo agradable: esto es más fundamental, aquello es derivado. A su vez, lo agradable debe subordinarse a los valores superiores: vitales y espirituales. Pues bien, la civilización moderna ha preferido el trabajo útil al goce de lo agradable. Esto representa claramente una discriminación de las funciones vitales:

«El ascetismo moderno se revela en el hecho de que el goce de lo agradable, a que se refiere todo lo útil, experimenta un progresivo desplazamiento —*hasta* que, finalmente, lo ^radable queda subordinado a lo útil—. También aquí, el motivo que impulsa al hombre moderno, partidario del trabajo y de la utilidad, es el resentimiento contra la superior capacidad de goce, contra el arte superior para gozar; es el odio y la envidia contra la vida más rica, que engendra siempre una capacidad de goce más rica».

Scheler cree que este modo de pensar, que es la esencia del capitalismo, es herencia de la tenebrosa mentalidad calvinista. El impulso moderno hacia el trabajo no es resultado de la afirmación del mundo y de la vida, sino fruto de una actitud hostil proveniente de la creencia de que el mundo y el hombre son intrínsecamente malos. Los trabajos de W. Weber y E. Troeltsch esclarecen esto. Así la mayoría de los hombres en la época actual trabaja por el sentimiento externo de un deber impuesto, no por el goce q ue el trabajo lleva consigo. El ideal del ascetismo moderno es producir el máximo de cosas útiles y agradables con un mínimo de goce.

La más honda transformación actual es la subordinación de los valores vitales a los utilitarios. Esa es la causa de la expansión y triunfo del espíritu industrial y mercantil frente al artesano y contemplativo; es la preferencia de lo útil a lo noble. He aquí las propias palabras de Scheler:

«La inversión de la valoración se manifiesta, sobre todo, en que los valores profesionales del comerciante y del industrial, los valores de las cualidades con que este tipo de hombre prospera y hace negocios, son exaltados al rango de valores morales *umversalmente válidos* y aun "supremos". Prudencia, rapidez de adaptación, intelecto calculador, inclinación hacia la "seguridad" de la vida y del tráfico universal y sin trabas, o las cualidades capaces de producir *estas* condiciones: espíritu de "contabilidad" en todas las cosas, de continuidad en el trabajo y la labor, ahorro, exactitud en el cumplimiento y cierre de los contratos: tales son ahora las virtudes cardinales a las que se subordinan el denuedo, la valentía, la capacidad de sacrificio, la alegría en el riesgo, la nobleza del alma, la fuerza vital, el espíritu de la conquista, la indiferencia hacia los bienes económicos, el amor a la patria y la fidelidad a la familia, a la raza y al príncipe, la aptitud para dominar y regir, la humildad, etc.».

Como consecuencia de esto, la vida de un individuo o grupo se justifica por el provecho que obtiene; si no hay rendimiento, no se tiene derecho a vivir. Con ello, se pierde el valor propio de la vida. Así ésta deja de ser un fenómeno primario para ser considerada como un complejo de procesos mecánicos y psíquicos; eso fue lo que hizo Descartes. La organización vital es concebida mecánicamente como una suma de partes. Su unidad vendría dada por fuerzas físico-químicas aglutinadas desde fuera por un yo o alma, con lo cual se disuelve el principio de solidaridad. Scheler estudia detenidamente la proyección de este problema en el campo social afirmando que el individuo se desentiende del conjunto y que, en consecuencia, se disuelve la comunidad en beneficio de la sociedad contractual.

Hasta aquí han llegado las consecuencias del desprecio a los valores vitales. La civilización actual menosprecia también los valores del espíritu, como se muestra en la falta de valoración y amor a la persona. La filantropía moderna es fruto del resentimiento que se dirige a la multitud y no a la persona concreta. Es este un roblema que Scheler analiza promenorizadamente en *El resentimiento en la moral.*

Max Scheler, el filósofo de la persona y de los valores

Patrick Wagner Grau

Datos biográficos

Max Scheler nació en Munich, estudió Filosofía en la universidad de Jena, teniendo como maestros a Rudolf Eucken y a Otto Liebmann.

Fue, posteriormente, docente, a partir del año 1900, en esta universidad. Ese año – 1900 – aparecieron las "Investigaciones lógicas" de Edmund Husserl, que lo entusiasmaron hasta tal punto por la Fenomenología, que profesó este pensamiento filosófico en la universidad de Munich, donde fue catedrático, y lo enseñó también como Privatdozent hasta el año 1910. Ese año abandonó la cátedra universitaria y vivió en adelante como escritor libre ("soy un animal filosófico que necesita escribir", solía autodefinirse).

Durante la primera guerra mundial, ejerció misiones diplomáticas en Ginebra y la Haya. Al terminar el conflicto, en 1919, se hizo cargo de una cátedra en Colonia, donde enseñó hasta 1928. En esta universidad fue colega de Nicolai Hartmann. En 1928 aceptó un puesto docente en la Universidad de Frankfurt am Main, ciudad en la cual falleció, a los 54 años, de un ataque cardiaco, dos días después de tomar posesión de su cátedra.

Su pensamiento

Max Scheler fue, durante toda su vida, un interrogador inquieto, un verdadero revolucionario intelectual, una sensible antena del espíritu de su tiempo, un brillantísimo escritor, un fervoroso predicador de una ideología, varias veces convertido, un incontenido gozador de la vida en todos sus aspectos y, a la vez, riguroso asceta, político y místico, religioso y panteísta, rico en múltiples estímulos, innovador en diversos campos, encantador y polifacético, sin madurar en ningún sistema. Probablemente, por ello, no dejó escuela. Fue en su juventud, dirigente estudiantil por lo que pudo percibir directamente la problemática de la universidad alemana y europea de su época. Dedicó varios escritos a la misión de la universidad. En la evolución de su pensamiento, resulta posible distinguir claramente tres períodos:

1º. El período primero, aún bajo la influencia de su distinguido maestro Rudolf Eucken, con quien le emparentaba profundamente su propio talante espiritual. Con grande entusiasmo y en un lenguaje de sublime elevación poética (Rudolf Eucken había sido galardonado en 1902 con el Premio Nóbel de Literatura), había anunciado Eucken, contra el materialismo, un superior imperio del espíritu al que se eleva nuestra personal vida del espíritu y del que recibimos todas las inspiraciones. Contra la fría lógica, Eucken había apuntado a Agustín - San Agustín – el gran heraldo del amor, y a Pascal, maestro de la "lógica del corazón" como inspiradores de su propio pensamiento filosófico. Eucken vio, finalmente en la religión aquella suprema espiritualidad que otorga a nuestra vida espiritual su garantía última. Este mensaje no se extinguió ya jamás en Max Scheler;

2º. El período de la Filosofía idealista de los valores o axiología, que puede considerarse su primavera, totalmente bajo la influencia de Edmund Husserl, de tal modo que es posible sostener que ambos – Husserl y Scheler – son los dos exponentes más importantes de la Fenomenología europea. El reino de las denominadas "esencias ideales" otorgó a Scheler la base para elaborar diversas doctrinas de la Filosofía cristiana católica, habiéndose convertido al catolicismo en 1916 y siendo, durante un tiempo, ardiente y apasionado seguidor de la doctrina católica. Karol Wojtyla, el papa Juan Pablo II, se doctoró con una tesis sobre el pensamiento de Max Scheler y puede ser considerado un scheleriano con proyección teológica. Dietrich von Hildebrand, Romano Guardini, Viktor Frankl, entre otros, han recibido de nuestro filósofo estímulos decisivos;

3º. El período de madurez o "vejez, que se inicia a partir de 1924, en que Scheler, viendo más y más la fuerza bruta de las potencias biológicas, sociológicas y económicas, que bloquean la vida del espíritu, se desliga del cristianismo y se aproxima a las concepciones de Schopenhauer y Spinoza. A pesar de haber afirmado textualmente: "Quiero vivir y morir en la Iglesia, a la que amo y en la que creo," entre 1924 y 1925 se sale de la Iglesia y escribe que jamás ha sido en realidad, "católico creyente", por lo menos, "según el criterio de los teólogos". La creciente desvaloración del cristianismo, fenómeno propio de la época, en que el amor a Dios y al prójimo pasa a ser humanidad, la caridad cristiana se convierte en socialismo, el sentido religioso, en codicia de dinero, el temor de Dios, en indiferencia, despiertan en nuestro filósofo fuertes dudas acerca de la fuerza e importancia del cristianismo.

Max Scheler considera, con Jakob Boehme, que en nuestra conciencia se dan la mano el ciego impulso y la lúcida razón. Prepara así, en esta época, una nueva antropología que, por la relativa brevedad de su vida – 54 años – no logra escribir completamente. La muerte lo sorprende saliendo de su casa para dirigirse a la universidad a dictar su curso recién iniciado.

Nueva imagen del hombre

Aún cuando Scheler no llegó a acabar su proyecto antropológico, elaboró, sin embargo, algunas partes importantes del mismo. Sintetizaremos los más representativos:

a) ¿Qué es el hombre? Como mero ser natural (naturaleza humana), el hombre es, a la vez, un callejón sin salida y un término. No ha derivado del animal sino que sigue siendo animal y lo será siempre ya que es, esencialmente, un ser animado ("provisto de animación").

Más aún, dentro del mundo, es de hecho el animal peor adaptado, el más indefenso y el más desgraciado: se halla en clara desventaja biológica frente a la mayoría de otros animales. Pero, se trata de un ser espiritual, la presencia del espíritu lo define y es, por ende, un ser trascendente; en realidad, dice Scheler es "el ser que ora y busca a Dios". Considerado de esta manera, es la alabanza objetiva que la naturaleza tributa a su Creador: "No es que e! hombre ore sino que es él la oración de la vida y de la materia toda" Sólo en cuanto buscador de Dios rompe el hombre las barreras de la naturaleza, sólo como tal se eleva a la dignidad de persona. La persona es, finalmente, "la expresión resplandeciente del ser". "Se ve claro que lo verdaderamente humano, en el bípedo que camina erecto, es sólo lo que hay en él de divino".

No tiene sentido, entonces, decir que el hombre se imagina a Dios a la manera humana; el hombre es, a la inversa, la expresión de lo divino ("De lo eterno en el hombre"). La trascendencia y la existencia se dan la mano en el hombre, el ser que es persona. Por eso él (el hombre) tiene vocación de infinito y de eternidad. Es su espiritualidad lo que lo define y le confiere su esencia.

b) La persona. Esa expresión resplandeciente del ser, que es la persona, no es de modo alguno un "objeto de orden superior", que pudiera aprehenderse por una "visión de la esencia". La persona, gracias al conocimiento, produce todos los objetos y, por tanto, no puede ser ella también un objeto.

La persona – el sujeto personal – es el foco de todas nuestras experiencias y actos; ella es el centro metafísico de los actos. La cualidad de la existencia de la persona no está nunca acabada, permanece inacabada: la existencia deberá dibujarse y plasmarse constantemente en sus actos. De ahí que no sea posible conocer a la persona a la manera de una cosa u objeto. Su esencia sólo podrá barruntarse realizando con ella sus actos. Así, los que mejor conocen a Jesús no son, en realidad, los teólogos que han escudriñado su vida y analizado sus discursos. Sólo a sus discípulos que lo siguen y lo imitan aparece lo peculiar de esta divina personalidad.

Sólo sintiendo lo que ella siente, podremos aprender aquellos valores por los que una persona configura su vida. A la inversa también, sólo a través de personas, a través de héroes y de santos, podrán los

valores operar en lo más íntimo del mundo. La persona es el ser axiológico por excelencia y por antonomasia.

c) La comunidad. Como todo acto espiritual tiene su propio ser y procede, sin embargo, de la unidad de la persona, así también todo individuo humano es una persona por sí y, a la par, miembro de una persona total. Por esta vinculación se explica la comunidad.

Es posible así, distinguir dos formas o modos de asociación de las personas: la primera es la comunidad en la que permanecen los individuos a pesar de toda separación y la sociedad, la segunda, en que permanecen separados a pesar de toda vinculación. La familia y la amistad forman comunidad; la fábrica, el cuartel y el Estado forman sociedad. Aquélla se estructura por una "voluntad esencial", ésta, por mera "voluntad de elección".

Max Scheler ve en la sociedad sólo un producto de descomposición y decadencia de la auténtica comunidad.

El Estado, sostiene Scheler, es el gran pecado de la humanidad, es la encarnación de la voluntad de poder (que diría Nietzsche), su historia está escrita con violencia y sangre, sus parlamentos son cavernas en las que se cuelan la cobardía y la irresponsabilidad humanas.

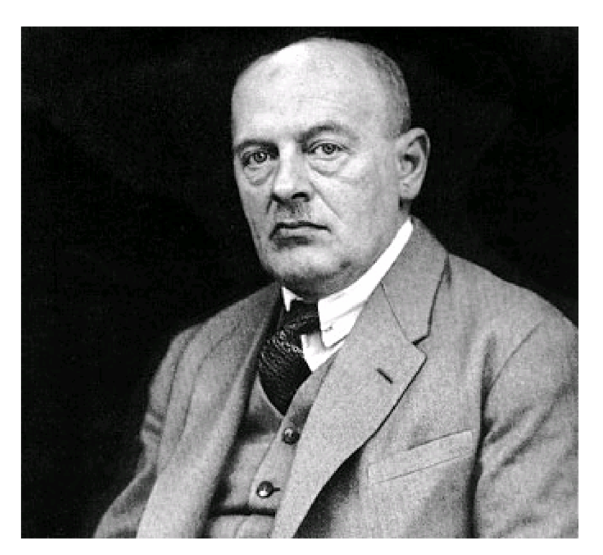
El sentido o fin de la evolución es que la humanidad se libere del Estado, fuente de corrupción, de hipocresía, de cinismo y de maldad, es decir, de lo peor del ser humano, de su lado más oscuro.

Por ello, nuestro filósofo predica la revolución en todos los terrenos: la emancipación plena de la mujer, la del hombre, la de los jóvenes y la de los ancianos de todas aquellas estructuras anquilosantes y asfixiadoras creadas por el Estado para mantenerse. Pero también, la emancipación de los trabajadores de la clase capitalista y de los pueblos de color de sus amos coloniales, de cualquiera y de toda forma de esclavitud tanto física como espiritual.

Sólo la nación y la Iglesia son auténticas comunidades por cuanto sus miembros se hallan íntimamente unidos por las mismas ideas y los mismos valores. El sujeto de la cultura es la Nación, comunidad en la que se cultivan los más altos valores del espíritu. Sin embargo, la cultura nacional ha de dilatarse y extenderse en una gran cultura europea, cultura occidental en último término, que marca y define al hombre de hoy en el ámbito de lo que llamamos occidente.

La misión, la verdadera misión de la universidad consiste en crear y elaborar cultura.- La creación de cultura se logra a través de la investigación y la elaboración de cultura, a través de la docencia.

Entre verdaderas comunidades – como lo son las naciones – todos los conflictos que puedan presentarse habrán de resolverse necesariamente por vía pacífica, a través del verdadero diálogo interpersonal. La guerra es un evento anticuado, carente de todo fundamento, perteneciente a un pasado que ya no encuentra actualmente vigencia así como lo son, asimismo, la esclavitud y la creencia en brujos o brujas.



Max Scheler

d) Impotencia del Espíritu. El espíritu crea todas las ideas y todos los valores que constituyen la grandeza de una cultura, pero no tiene el poder de realizarlos en la vida diaria. Cuanto más nos elevamos jerárquicamente desde la sensibilidad al espíritu, tanto más disminuye la corriente de la energía necesaria para imponer los productos del espíritu al entorno o realidad que nos rodea. Lo que en el reino de las ¡deas

es lo más potente es, en el reino de la realidad, lo más impotente.

En efecto, cuanto más puras sean las ideas menos intervienen en el acontecer universal. Sólo donde las ideas se vinculan con el instinto de la nutrición, del sexo o de la misma belleza, se convierten en potencia histórica, capaz de forjar el curso de la Historia. Acuñó así Max Scheler la fórmula de la "impotencia del espíritu".

¿Cómo puede el espíritu obrar sobre los instintos?

El espíritu posee la fuerza de la abstracción, capaz de separar idea y realidad. De este modo, "ideíza" al mundo. Por ello, el espíritu es, por contradicción, el "protestante" del mundo, el asceta de la realidad, el enaltecedor de ésta. Gracias al espíritu, la vida adquiere verdadera trascendencia.

El instinto no puede actuar sin representaciones ni ideas, aquél depende de éstas. Es por ello que el ser humano se define, esencialmente, como ser espiritual y no como ser animado. El espíritu le "echa al instinto una ¡dea, como un cebo, y le sustrae hábilmente otra". De este modo, indirectamente, rige el espíritu la furia del instinto ciego.

Resulta, por ejemplo, posible que el hombre se quite la vida, cosa que no realiza, probablemente, ningún animal: es el espíritu quien, superando el fortísimo instinto de conservación, hace que la persona – desesperada, angustiada o simplemente, trastornada – recurra al suicidio como "solución" de su grave extravío existencial. Desde este punto de vista, resulta posible afirmar que el hombre no pertenece al mundo, no es verdaderamente mundo, sino que posee o tiene mundo.

e) Dios. En su pensamiento filosófico tardío, en el llamado periodo de vejez, ve Max Scheler en Dios a un ser de tensiones máximas. Dios, en efecto, desciende hasta lo más bajo, a la oscuridad de los instintos demoniacos, pero asciende, asimismo, hasta lo más alto, al reino de las ideas purísimas. Sólo en cuanto es espíritu claro, clarísimo, puede ser llamado "Dios". Pero, siendo espíritu puro, como tal es impotente. Por ello, Dios sólo pudo haber creado el mundo en cuanto es también impulso ciego y voluntad demoníaca.

El instinto oscuro, sin embargo, se espiritualiza cada vez más en Dios, hasta que, al fin, desaparece todo lo oscuro y se vuelve así el Dios de nuestra religión, aquél que adoramos y nos sometemos. Así también es tema nuestro – de la humanidad – espiritualizar cada vez más en nosotros el instinto, haciéndonos cada vez más humanos en sentido pleno y, por ende, más semejantes a Dios. El lugar de esta edificación es el corazón, no la Razón; la realización de Dios, del espíritu divino, por el hombre es la verdadera finalidad de la historia universal: los designios divinos, realizados imperfectamente por la humanidad constituyen el curso de la Historia.

f) Muerte e inmortalidad. A partir de Kant, la "vida del mundo" se ha desprendido totalmente de la esfera religiosa y se ha encerrado y aislado en su propia "interioridad". El hombre actual requiere adoptar una nueva postura ante la muerte. Hoy en día nadie vive ya de cara a la muerte, ni se habla jamás de ella.

La dedicación sin reservas a la economía vuelve indeseable a la muerte, que viene a cortar las ganancias y frena el crecimiento económico individual y, a veces también, colectivo.

Es menester, fundamentalmente, asegurarse para el caso de muerte.

Pero, como la muerte pertenece a la vida y es parte de ella, sin la primera le falta a la segunda su totalidad. El no considerar a la muerte", "amputa" a la vida, le sustrae esencia y realidad.

Desde que el hombre se ha hecho extraño a sí mismo (se ha alienado), el mundo se le ha tornado también extraño y hostil y la inevitable consecuencia es la angustia o temor al mundo. En su póstuma obra, "Muerte y pervivencia", Max Scheler no ve otra solución que la incorporación de la esencia del hombre, después de la muerte, a la estructura divina, panteísta que rige al mundo.

De esta manera, se identifica Scheler con la Filosofía de Baruch de Spinoza para quien Dios es la naturaleza (Deus sive natura), Dios es el océano del ser: todas las cosas son sólo olas transitorias, las gotitas de agua que salpican. La muerte no es otra cosa según Spinoza – que el paso de la ola a otra en ese inmenso océano que denomina Dios.

Así, Scheler, al final de su vida, se sume plenamente en el pensamiento panteísta.

La ética material del valor

a) El conocer y el amar. Según Emmanuel Kant, sólo tenemos noticia de la "cosa en sí" por medio de nuestras formas de intuición (espacio y tiempo) e inteligencia. Pero Kant y Husserl obran como si el hombre fuera únicamente un ser que conoce y no también un ser que siente. De ahí que la filosofía de estos autores sea invención pura y construcción vacía. La experiencia nos muestra que no llegamos al mundo que nos rodea por el conocimiento sino gracias a un verdadero sentimiento intencional. Placer y dolor, calor y frío, no menos que la brutal resistencia de las cosas, nos obliga a confesar que el mundo exterior es una realidad que es menester tomar muy en serio. De este modo llega Scheler, pasando más allá del idealismo de Husserl, a una posición de realismo epistemológico.

Ahora bien, si comparamos conocer y amar, muy pronto nos percatamos de que el amor antecede al conocimiento: mucho antes de que el niño haya conocido que la leche es blanca y nutritiva, ha amado y gustado ávidamente el sabor de la leche; antes de toda botánica y zoología, los hombres han amado las flores y criado animales con amor; antes de la astronomía, los seres humanos han levantado los ojos reverentemente a las estrellas y las han venerado como divididas. Sólo investigamos lo que antes hemos amado. Agustín de Hipona llegó a ser uno de los grandes filósofos y teólogos cristianos por cuanto fue, primeramente, un grande amador. Scheler, arrebatado por su emoción, se convirtió en el más convenido profeta del amor.

b) Ética universal del valor. Edmund Husserl mostró que, en la "visión de la esencia", podemos aprehender con evidencia intelectual "esencias ideales". Max Scheler muestra ahora que somos capaces de aprehender con "evidencia emocional" contenidos de valor igualmente ciertos. Kant fundó su ética por medio de una ley formal y rechazó todos los contenidos de bienes, falsa conclusión a la que tenía que llegar en su intelectualismo.

Los valores, empero, no pueden ser conocidos por el intelecto, pues son esencias alógicas, son sentidos por la emoción, el ánimo o el "corazón". Se aproxima así Scheler al concepto de la "lógica del corazón" de Blas Pascal.

El Sentido de los valores o estimativa nos los muestra como aquellas cualidades permanentes que producen de suyo un deber ideal y si a este deber le damos forma dentro de la vida diaria se convierte entonces en "imperativo". Puesto que la ética estriba en los valores aprehendidos con "evidencia emocional", es ella absoluta y, por ende, igual para todos los pueblos (ética universal). La diferencia práctica de la ética procede sólo de la diferencia racial, histórica o geográfica en el sentimiento producido por el valor.

Pero, el hombre no sólo siente los valores sino también qué valor es menester preferir, de acuerdo a su jerarquía en el conjunto de valores. Así, el grado ínfimo lo constituyen los valores del sentir sensible: lo agradable y lo desagradable, lo provechoso y lo dañino, el placer y el dolor. El segundo grado lo conforman los valores del sentir vital: lo noble y lo innoble (vulgar). El tercero, los valores del espíritu: lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, el aprecio puro de lo verdadero o cultura. El cuarto y más alto grado lo conforman los valores de lo sumo y lo profano, los valores místicos con sus dos estados axiológicos superiores: el éxtasis y la agonía. No existe, según Scheler, un grupo aparte o independiente de valores "morales". La moralidad consiste en realzar dichos valores, del mejor modo posible, en la vida cotidiana y práctica.

Valor y amor según Max Scheler

Alberto Febrer Barahona

"La persona es un valor por sí misma"; esta frase enunciada por Max Scheler puede servir para enfrentar el análisis de su concepto de persona como un valor en sí misma y por sí misma, no sólo a nivel individual, sino también social, analizando su exposición descriptiva del sentido de la afirmación uncida al amor, siendo éste su valor primordial. En este sentido, el amor preside la vida de la persona, la sostiene y la lleva a su plenitud.

Introducción

El itinerario que vamos a seguir será el siguiente: nos vamos a enfrentar al análisis del concepto de persona en Max Scheler, como un valor por sí y en sí misma, a nivel individual y social, lo que descubre el valor personal como el "ser" de los valores. A continuación veremos cómo esta concepción está unida al amor, siendo éste su valor primordial, presidiendo la vida de la persona, sosteniéndola y llevándola a su plenitud, en un progreso del valor que destaca el dinamismo del concepto de persona. Luego veremos el valor de la identidad de la persona, en su carácter personal y en su carácter intersubjetivo. De aquí, que la persona sea, acorde con el valor de su índole natural, esencialmente social, lo cual nos llevará a ver el amor que deviene solidario. Finalmente, observaremos cómo nos colocamos en la cima de la "meta-antropología" tras haber ascendido a ella en el seguimiento de la axiología scheleriana.

I. Hombre y mundo: la persona es un valor por sí misma

Como ser natural, el hombre cae de lleno dentro del mundo de la vida, al que pertenece como último eslabón de su proceso evolutivo; tal idea no parece ofrecer hoy ninguna dificultad y los problemas vendrían, en todo caso, a la hora de explicar ese proceso. De aquí que el hombre no aparezca en esta concepción filosófica como un ente más dentro del mundo. Podríamos decir descriptivamente que Scheler ve al hombre como un microcosmos espiritual. La explicación de estos términos da las grandes líneas de su antropología filosófica. Max Scheler afirma rotundamente una formulación de contenido radicalmente denso: "La persona es un valor por sí misma". Sólo la persona es susceptible de ser contemplada en la escala de valores, como un valor de tal suerte singular que se le pueda calificar como único dentro del mundo. Scheler nos define al hombre en tanto que es un valor por antonomasia. Esta afirmación va a ser la estrella que nos va guiar en el resto del trabajo, a partir de aquí vamos a recorrer las huellas que Scheler nos ha dejado en sus textos hacia la revelación de lo que es la persona.

Por tanto, el hombre no es sólo un sujeto de valores, en cuanto considerado tan sólo un "portador de valores", sino que es un valor personal. Gracias a esta formulación, Scheler sitúa al hombre en el ápice de todos los valores, jerarquizados éstos en cuatro categorías. Tomadas de inferior a superior, éstas son las modalidades que distingue:

a) Valores sensibles. Son los comprendidos en la antítesis "agradable-desagradable" y se corresponden con los estados sensibles del placer y el dolor. Esta modalidad dice relación esencial con la existencia de una naturaleza sensible. Aunque algún texto de Scheler podría llevar a discusión en este punto, los valores de utilidad son el subgrupo inferior de esta modalidad.

b) Valores vitales. Son los comprendidos en la antítesis "noble-vulgar", en un sentido muy similar al dado por Nietzsche a estos téminos; se corresponden con los modos del sentimiento vital.

c) Valores espirituales5. Son independientes del cuerpo y del entorno y abarcan tres subgrupos, también ordenados jerárquicamente:

c.1. Valores estéticos. Son los comprendidos en la antítesis "bello-feo".

c.2. Valores jurídicos. Son los comprendidos en la antítesis "justo-injusto".

c.3. Valores lógicos. Son los comprendidos en la antítesis "verdadero-falso".

d) Valores religiosos6. Son los comprendidos en la antítesis "sagrado-profano" y sus soportes aparecen dados como completamente absolutos (cualesquiera que éstos sean), por lo que, respecto a ellos, todas las demás modalidades muestran mayor o menor grado de relatividad.

Las peculiaridades de la escala axiológica nos llevan directamente a este centro de la filosofía de Scheler. De manera que el hombre aparece como un valor único en su género, considerado éste como una especie de "universo personal", "ya que la persona es en cierta manera todas las cosas, en cuanto que es un microcosmos", en un doble sentido, en cuanto a su presidencia del mundo, por un lado, y a su poder de dar sentido y perfeccionar a éste, por otro. Si a esto unimos que Scheler ve la evolución dentro de la vida como un proceso enriquecedor, podemos observar que en cada paso lo ganado queda conservado en el siguiente y se abre a innovaciones. Como el hombre es el último eslabón evolutivo, es un verdadero microcosmos, en el que aparecen ordenados todos los grados fundamentales que la vida ha ido recorriendo. El puesto del hombre como ser natural vendrá determinado, entonces, por la sucesión integrada de esos grados del ser psicofísico. De manera que la referencia de todas las cosas al hombre responde a su misión de integrarlas consigo, al conferirles el alcance debido.

¿Por qué esta circunscripción del mundo al hombre? Dos características fundamentales cabe destacar en la concepción scheleriana de la persona: su trascendencia y su actualidad; de ellas cabría derivar todas las restantes características en el plano esencial y operativo: espiritualidad, libertad, responsabilidad, capacidad para los conceptos abstractos, etc. Lo denominado "trascendencia" podría denominarse fenomenológicamente "intencionalidad" o, de modo más metafísico, "apertura". Quiere decir que la persona no es otra entidad dentro del mundo físico. El ser personal está abierto a la totalidad del mundo, donde "mundo" significa un horizonte abierto en el que se van integrando y ordenando las cosas físicas y todos los descubrimientos e innovaciones de la humanidad. Precisamente porque la razón es el dominio que el hombre tiene del mundo, en virtud de su índole racional que le abre al mundo, de un lado, y le hace accesible al mismo, de otro. Por eso, la relación del hombre con el mundo revierte en el descubrimiento del valor del propio hombre, a semejanza del espejo en el que se refleja el rostro transparente de su persona.

II. El valor personal: el ser de los valores

El valor personal está situado por Max Scheler en el supremo grado de la jerarquía axiológica, al modo del vértice de la pirámide, hacia el que convergen todas las aristas que ascienden progresivamente hacia él. "El valor por sí mismo –sostendrá él mismo– es en esencia un valor personal". De suerte que la persona es el "autovalor", como el referente obligado de todo otro valor infrahumano. Porque sin la presencia de ese valor, todos los demás valores parecen temblar, sin consistencia alguna. La luz que ilumina todos los objetos de tal forma que les da su apariencia externa. Sin ella, todo queda, como dice Verges, en el anonimato de la oscuridad.

En efecto, describe el engarce de los valores fundamentales con el valor por excelencia, que es el de la persona. Y este engarce estriba justamente en la atracción interna de ese "autovalor personal" respecto de los otros valores, a semejanza de un imán que atrae todas las partículas de hierro cercanas al alcance de su radio de atracción.

El contexto, además, acentúa todavía más fuertemente la dimensión axiológica del hombre, al asentar Scheler que todo valor está orientado desde dentro hacia el "ser personal". Esta afirmación es clave de bóveda de la interpretación del alcance metaantropológico de los valores. El ser, ser de los valores, adquirirá entonces el debido sentido, en virtud de la luz interna que

ilustraría su universalidad en sentido no sólo horizontal, sino también vertical. Respecto de la primera dimensión, porque desentrañaría el núcleo esencial de los fenómenos que aparecen como sensibles sólo externamente. Ya que correspondería a la cuestión relativa a su contenido: ¿qué son? Y acerca de la segunda dimensión, porque toda realidad, en su calidad de ser, se articula desde dentro con el ser autoconsciente que le confiere su conexión interna, al referirla a su persona. De suerte que las mismas propiedades del ser: uno, verdadero, bueno y bello, se enlazan con el ser personal que experimenta tales características, a nivel de la fenomenología axiológica.

Pero la antropología no sólo invalida el tesoro acumulado del pensar filosófico, sino que lo "integra", al pasarlo por el catalizador del "ser personal", para darle una nueva impostación, más acorde con el redescubrimiento del valor de la persona. Es innecesario añadir que esa hipótesis de trabajo de Scheler es susceptible de otras posibles revisiones críticas.

A estas alturas, deberíamos cuestionarnos acerca de si estamos o no en la auténtica dirección de la antropología "axiológica" de Max Scheler o hemos perdido la brújula. "En el fondo todos los problemas centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta: ¿Qué es el hombre y cuál es su espacio dentro de la totalidad del ser y del mundo?" Esa supremacía del valor del hombre responde a la dignidad de su ser personal. De suerte que dignidad y valor registran una simbiosis tal que se intercambian mutuamente. "El valor del hombre, asegura Scheler, es un valor único", en virtud del valor intrínseco de la dignidad de la persona, que sobrepasa cualquier comparación con el reino no humano. Así, el humanismo va cobrando cada vez mayor consistencia en la línea scheleriana. Debe ser así, pues si el plano axiológico no coincidiera totalmente con el ser de la persona, podría abrigarse alguna duda; pero si las líneas de aquél se confunden con las de ésta, desaparece la más mínima sospecha. Pues responde a la coherencia, solidez y unidad del sistema scheleriano, adjudicado de tal forma a la persona que ésta es contemplada como un ser valioso. Lo cual especifica el alcance del valor del hombre por sí mismo.

III. Progreso del valor del hombre: dinamismo del concepto de persona

El valor de la persona ¿es estático o por el contrario es dinámico? Una cosa es la objetividad inmutable de los valores en sí, y otra distinta es el conocimiento y reconocimiento de esa objetividad. La actividad humana no "crea" los valores, pero se da una importante función descubridora del mundo ideal de los valores, en la que la humanidad hace constantes progresos e incluso cabría hablar de una línea de progreso sin fin porque las concreciones reales no agotarán nunca la riqueza esencial de los valores. Por esta razón, en la historia de la humanidad no sólo hay progresos morales, sino también retrocesos. El término "progreso" evoca aquí el dinamismo que Scheler imprime a su concepto de persona.

Hasta el punto que describe a la persona, en términos de "autoconciencia que integra todas las clases posibles de conciencia: la cognitiva, volitiva, sentimental, la del amor y la odio". Esa ascensión gradual culmina en el vértice más alto de la persona, que es el amor, con su antípoda el odio, correspondientes al valor y a su antivalor, en la más absoluta asimetría. Estos dos estadios parecen presidir la evolución progresiva del valor del hombre. En el primero, Scheler describe a la persona de cara a sí misma como un valor de tinte individual, mientras que en el segundo integra un elemento esencial del hombre, que es su apertura y reciprocidad comunicativa con los demás, en la esfera relacional. Ambos estadios se complementan recíprocamente por la ley de la progresión sucesiva del desarrollo del sistema de Scheler, por una parte, y del dinamismo activo de la persona, por otra.

Pero, ¿por qué Scheler deja reflejar incluso en su manera de exponer su concepción del hombre ese progreso? Él mismo brinda la razón, cuando asegura que la persona se hace de algún modo a sí misma, mediante la ejecución de sus actos humanos. Éstos no sólo irradian el valor de la persona, sino que también operan al modo de la placenta de los que ella se alimenta. En

otros términos, la persona puede llegar "a ser más y más ella misma", merced a su actuación, inseparable de ella.

III.1. El progreso del valor: el puesto del amor en la jerarquía axiológica

Sería incomprensible el progreso scheleriano del valor, si éste no estuviera previamente emparentado con el amor. Es un gran error encasillar las fuerzas afectivas en los estratos inferiores el hombre. Pues éstas recubren todos los estratos del ser humano y, por tanto, se podrán distinguir en ellas tantos niveles como estratos deban diferenciarse en el ser humano. A ese fin, procede Scheler a resituar el amor en el lugar que le corresponde en la jerarquía axiológica. "El amor –sostiene él, glosando al Aquinate– es querer el bien, sea para uno mismo, sea para los demás". De ahí que él asocie el amor con el bien. ¿Por qué razón? Primero, porque el bien es la expresión concreta del valor, que es universal. Segundo, debido a que el bien constituye el fin del hombre, que posee el valor de la libertad ante los "bienes concretos", a diferencia del bien universal.

El caso del amor es decisivo en su pensamiento: "Antes que ens cogitans o ens volens, el hombre es un ens amans", escribe Scheler, y algún intérprete ha visto no sin razón en esa frase el núcleo de su concepción del hombre; cabe tomar el amor, pues, como referencia significativa para el conjunto de aquella problemática. Scheler recuerda la idea agustiniana de un orden del amor (ordo amoris).

En primer lugar, el amor no es un simple conglomerado de estados afectivos en los que se asocian tendencias o impulsos, pues "cualquier intento de reducir el amor y el odio a un mero complejo de sentimientos y tendencias yerra el blanco". Por el contrario, de lo que se trata es de un fenómeno originario, que no permite ningún tipo de definición mediante la disociación de los elementos que lo componen; por lo tanto, amor y odio son intuibles, nunca definibles. En este sentido, conforme a las pautas emanadas del método fenomenológico, sólo cabe una descripción de las cualidades del acto que se hacen presentes en la intuición.

En la descripción del amor que nos legó Scheler se presentan tres aspectos fundamentales: uno, y esencial, es que el amor es un movimiento, lo cual se opone a las múltiples concepciones que denominan "amor" a algún estado del sujeto, sea un estado sensible, un estado psíquico o incluso patológico. Este esencial dinamismo hace que el amor no pueda detenerse en un acto de disfrute puramente subjetivo o en un estado de pasiva contemplación; pues ello significaría la muerte del amor. Con ello, Scheler rechaza por igual las doctrinas que hacen del amor un estado orgánico y las visiones puramente contemplativas del llamado amor romántico.

En segundo lugar, ese movimiento que es el amor se dirige siempre a un objeto individual en cuanto portador de valores. Esto quiere decir que no hay amor a entidades abstractas o ideales; no existe un amor a los valores puros, como tampoco hay en sentido estricto un amor al bien o un amor a la humanidad. Pero el amor no se dirige a realidades individuales en su específica objetividad, sino en tanto que individuos portadores de valores. La función del amor no es de ninguna manera crear los valores mismos o idealizar a un individuo atribuyéndole valores ilusorios; la función del amor es descubridora, es el acto que desvela los valores que en un individuo permanecen ocultos antes de la mirada del amor; por eso Scheler se opone con fuerza a la idea tan difundida de que el amor es ciego, cuando en realidad se trata de lo contrario: la mirada del amor está enriqueciendo constantemente el mundo de la existencia, y ese progresivo enriquecimiento es tan inagotable como el dinamismo del amor.

En tercer lugar, la dirección del movimiento del amor marcha en su objeto desde el valor más bajo hacia el valor más alto. Esto quiere decir que el inagotable objetivo que mantiene en marcha el amor es descubrir los valores más altos que, como portador de valores, puede realizar el objeto amado. Esto nos ilustra sobre la insubstituible función humanizadora del amor.

Scheler anuda con el lazo mediático del valor, el amor del hombre a sí mismo con el amor al otro, sin solución de continuidad. El motivo se halla entrañado en la misma dinámica del amor que no diferencia lo propio de lo ajeno, al estar siempre orientado al valor de la persona, a semejanza de la brújula imantada que busca y señala siempre el norte al margen de la posición en que se la sitúe.

Esta exposición del amor contemplado a través de la lente de aumento del valor no significa el amor precise de algún aditivo para adquirir alguna nueva cualificación, pues no hay nada más grande que el amor, sino que se trata de redescubrir la faceta del amor profundo, que es justamente su carácter valioso. Mérito, por lo demás, singular de Max Scheler. Él unce el amor al valor, por lo que concierne a la "persona", por una parte, y a la manera de amarle, por otra. De suerte que llega a establecer que si una persona ama a otra, sólo para adquirir nuevos quilates de bondad, ese amor ya está viciado en su raíz, porque ha convertido al otro en un objeto de egocentrismo. En cambio, el amor que se adhiere al valor personal del otro, por sí mismo, está exento de todo atisbo involutivo, recibiendo el calificativo de genuino, en los escritos schelerianos.

La referencia del valor al amor es de carácter intrínseco. No son, pues, dos realidades independientes que configuran una tercera, sino que es el amor de la persona que es un valor por sí misma. Pero en el sentido más profundo del hombre, como "persona total".

Si el amor no es un complejo sintético de sentimientos, dentro de él caben múltiples concreciones con características y exigencias muy diversas. Scheler elabora una compleja clasificación del amor en especies, formas y modos. Es muy instructiva su clasificación de las "formas" del amor porque corresponde adecuadamente a su concepción ordenada del mundo: el amor vital, psíquico y espiritual se corresponden punto por punto con su concepción descriptiva de los estratos del ser humano (cuerpo orgánico, yo y persona) y, al mismo tiempo, con modalidades perfectamente caracterizadas del mundo de los valores (vitales, espirituales y personales) de las que los objetos son portadores.

Pero si el amor se dirige a objetos individuales en tanto que portadores de valores y camina siempre hacia los más altos, esto supone dados los valores mismos y su intrínseca ordenación jerárquica, algo que no nos es aportado por el amor, sino dentro de un acto con alcance intelectivo propio como es la ya aludida percepción afectiva.

IV. Valor de la identidad de la persona

Volviendo al carácter dinámico que Scheler adjudica a la persona, éste no sólo no reduce a la persona a un haz de actos, sino, lo que es más, denuncia de manera explícita esa negación del valor de la identidad del hombre, conforme a lo que él mantiene acerca de la autoconciencia de la persona. La persona para ser ella misma es menester que no se enrosque en sí misma, a semejanza del pez que se muerde su propia cola. Al contrario, la persona en tanto alcanza mayores cotas de identidad, cuanto más sale de si misma. En este apartado vamos a exponer una primera dimensión del valor de la identidad de la persona, la dimensión de la referencia activa del hombre hacia sí mismo; y, a continuación, vamos a descubrir su otra dimensión, el valor intersubjetivo de la persona.

IV.1. Dimensión de la referencia activa del hombre hacia sí mismo

Por lo tanto, estamos hablando acerca de una apertura; pero dicha apertura ¿de dónde nace y hacia dónde se orienta? Surge del valor de la misma identidad de la persona. Y el fondo de la identidad del hombre está constituido por su capacidad de relación. Esta va a ser la primera dimensión del valor de la identidad de la persona, en el próximo apartado podremos descubrir otra dimensión, llevados de la mano de Max Scheler. Porque él señala el camino que conduce a ella en la bifurcación que se le representa de pronto ante sus ojos. Pues el dilema es un valor personal de carácter introvertido o de cariz comunicativo. Ya que la esencia de tal valor no es unidimensional, sino antes bien intersubjetivo.

Pero, ¿en qué sentido? En el de la referencia activa del hombre hacia sí mismo. En una palabra, el hombre tiene que hacer la experiencia vivencial acerca del valor de su identidad personal. Es la forma de expresar que lo más sobresaliente de la persona es "ser ella misma", porque atañe a la esencia de su propio valor personal.

La novedad de Scheler consiste en dos cosas fundamentales: una, en la "manera" de exponer el valor de la identidad, ya que lo centra en la autoconciencia del hombre; y otra, en el desarrollo que hace del "contenido" de dicho valor. Puesto que lo inscribe en el ser más profundo de la persona. Es de justicia destacar que el objetivo de la axiología fenomenológica de Max Scheler, dirigido en dar una respuesta a la cuestión prioritaria: ¿qué es el hombre?, se hace presente en ese tratamiento que él dispensa al valor de la identidad del hombre.

De esta manera, sintetizando los elementos analizados hasta aquí de la axiología fenomenológica de Scheler, se podría formular que su originalidad estriba en proponer el valor de la identidad del hombre en la línea del ser, como valor por sí y en sí mismo del hombre, en el foro de su conciencia fenomenológica.

Expuesta la primera dimensión del valor de la identidad de la persona, la dimensión de la referencia activa del hombre hacia sí mismo, se puede descubrir su otra dimensión, el valor intersubjetivo de la persona.

IV.2. Dimensión del valor intersubjetivo de la persona

La axiología scheleriana dio un giro radical, cuando adoptó el valor de la identidad intersubjetiva; entendiendo por éste: la identidad de la persona no es un valor excluyente, sino que por el contrario es el valor más universal. Aquí se justifica el concepto scheleriano de "persona total", que connota el valor del humanismo pleno. De manera que el hombre no sería plenamente persona, si no tuviera esa dimensión intersubjetiva. Ya que le es esencial al valor de su identidad, esencialmente intercomunicativa.

Pero, ¿cómo es posible que la intersubjetividad pueda ser de tal envergadura, cuando hay personas que no quieren entrar en relación con las demás? Tal objeción confunde49, pues una es la realidad profunda de la persona, que es su "capacidad radical" de relacionarse con los demás, y otra es la capa periférica de su "comportamiento disfuncional" respecto de la primera, debido a múltiples causas, que pueden ciertamente distorsionar su valor personal; pero jamás anularlo. Ya que todas ellas pertenecen al actuar, no al ser de la persona.

Scheler revisa la historia de la filosofía para justificar la presencia del valor social del hombre, y añade a esa corriente del pensamiento un elemento configurativo: el valor intersubjetivo de la identidad del hombre. Lo cual no es sólo una [re]interpretación del concepto acerca del hombre, sino también una nueva forma de entender su persona, en la vertiente del valor. Ya que el carácter social del hombre le dignifica de tal suerte, que le hace "ser él mismo" profundamente, al desplegar todas las virtualidades de su condición humana.

De aquí que Max Scheler no dude en codificar la nueva palabra de la "persona total" para designar específicamente ese valor. En esta línea, pasa a descifrar el contenido entrañado en ese término, sosteniendo que la "persona total" es la autorrealización del hombre, en todas sus dimensiones personales, ya que es el cenit de su plenitud humana.

Reconozcamos, pues, el mérito de Max Scheler por haber hecho entrar a la persona por la puerta grande del ser metafísico. Pues su visión coherente del valor del hombre por sí mismo le ha llevado a descender esta realidad profunda de su "dignidad", en su condición de ser esencialmente social. Entenderemos, pues, la novedad que él aporta a las formulaciones heredadas de quienes le precedieron en la historia por ese camino antropológico: la persona es así descrita como ser intersubjetivo.

IV.3. ¿Quién ama?, ¿a quién amar?

Hemos configurado a partir de los textos de Scheler la íntima conexión del amor a la

persona, como su valor prioritario. De forma que esa correlación es de la propia persona. Ya que ésta no puede dejar de amar, en cuanto obra siempre por algún fin, merced a su condición de ser racional y libre. Pues obrar por algún fin no es sino querer ese o aquel objetivo. Incluso la renuncia a actuar por algún fin sería precisamente el fin elegido, que equivaldría al valor buscado por el hombre.

Ya hemos visto que quien ama es la persona en su condición de ser racional y libre; y ahora, ¿a quién amar? He ahí el fondo del problema, como criterio de la autenticidad del amor axiológico, según la mentalidad de Scheler. Pues todas las líneas precedentes acerca de la dimensión intersubjetiva del valor adquieren sus debidos perfiles, si el amor heterocéntrico hace acto de presencia, en calidad de elemento esencial. Porque la condición de posibilidad del valor personal reside justamente en el amor al otro.

Sin duda, el pensamiento de Scheler no deja de concebir a la persona de una manera nueva, en función de la axiología del amor. La razón principal que asiste al autor es la instauración de un nuevo punto de partida para construir el edificio de la filosofía, que tiene por objeto de estudio el hombre en la zona más profunda del mismo. De manera que se pueda ver todo el universo del ser, desde la óptica de la persona, como el valor más elevado del cosmos. Esta revolución coloca al hombre en el ápice del universo del "ser"; y justamente, por ello, el hombre ocupa el centro de gravitación de ese nuevo universo.

V. El valor de la solidaridad: el amor solidario

El valor de la persona implica una doble dimensión, una es teórica; otra de la praxis, porque su vida no se circunscribe sólo al pensamiento, sino también a la acción, como elemento esencial de la misma. Acción que es concebida por Scheler en la línea de la "autoexpresión" del hombre, por una parte, y de la realización de su "ser comunitario", por otra, como ya vimos antes. De ahí que él atribuya un valor destacado a la coejecución de los actos de cariz social de la persona, transidos de amor por los demás. Lo que queremos acentuar es que la acción de la persona se halla siempre revestida del ropaje teórico-práctico, que corresponde a su dignidad humana. Aquí es donde nos encontramos con el término "solidaridad", que se balancea entre el valor del ser personal, por un extremo, y la acción de amor, por otro; en un sentido social. Lo cual denota compartir no sólo el "tener", sino lo que es cualitativamente más: el propio "ser".

¿En qué sentido? En primer lugar, es preciso acrisolar el concepto de la solidaridad porque la entrega del "tener" de la persona a otra no se puede confundir con el "don" del propio ser, que es intransferible. En segundo lugar, ese aspecto negativo de la solidaridad remite a otro superior de carácter positivo. Ella implica vivir la dimensión metaantropológica de la propia persona, que es "ser-con" el otro, en calidad del valor más profundamente humano. Esta nueva luz proyecta una claridad peculiar sobre el sentido de la condición comunitaria de la persona, que no sólo no se pierde, sino que se gana a sí misma, según esa expresión tomada en préstamo para especificar su calado axiológico.

La solidaridad aparece así con el rostro del valor, al conjugarse éste con aquélla en una simbiosis que representa un paso delante de honda significación en Scheler, al denotar la participación activa en la promoción del otro, como si de uno mismo se tratara. De ahí que solidaridad signifique la toma de conciencia vivencial de que el otro es parte constitutiva de uno mismo. Nace, pues, de esta manera el amor solidario entre las personas, como un fruto maduro de la comunidad social, de la que todos son miembros activos, sin discriminación alguna posible.

Es aquí precisamente donde Scheler ancla seguro su fenomenología axiológica al exponer la "dimensión solidaria", específica del valor de la persona. Pero ¿acaso esta pretensión insinúa que la solidaridad es una necesidad congénita a la misma persona? Es ciertamente una inclinación de orden connatural del hombre su asociación con los demás, compartiendo el mismo proyecto de

comunidad de vida social, en expresión de Max Scheler; y, en consecuencia, no sólo empieza allí su "libertad de elección", sino que más bien se acrisola, al desarrollar su valor más íntimamente humano.

La solidaridad sólo será integral cuando esté uncida al amor que actúe desde dentro de la misma, en su calidad de motor de propulsión, a semejanza de la tracción interna de un automóvil.

El título del amor solidario adjunta así esta característica distintiva de la solidaridad valiosa. Porque la justicia, aún siendo un gran valor, no basta para llegar satisfactoriamente a la meta de la solidaridad. Puesto que las medidas de la justicia no cuadran con la complejidad del mundo de las personas, que se mueven en el ámbito de los valores humanos. Hay aquí grandes espacios a los que no tiene acceso la justicia.

Esa incapacidad proviene paradójicamente del mismo valor de la persona, que supera los parámetros de cualquier medición. ¿Por qué? La razón de fondo es la propia índole de la persona, que está inscrita de tal suerte en el amor recíproco, que precisa de su valor para vivir, al igual que necesita del oxígeno para respirar. Este motivo del amor solidario se acrecienta sobremanera hoy, ante la justicia estructural sobre la que cabalga el mundo, dividido entre el norte y el sur, de signo contrario: el primero representa la sociedad opulenta; frente al segundo, que es la sociedad de la indigencia, hasta el punto de morir de hambre millones de personas al año. Capítulo aparte es también la discriminación social y laboral de la mujer a nivel mundial.

Pues bien, ante esos hechos innegables, el amor solidario tiene una doble función: una, de denuncia de la injusticia, en la que está instalada la sociedad actual; otra, de instauración de una nueva manera de pensar hoy la filosofía, a la luz del amor solidario, que concibe el desarrollo de la persona como fin de su estudio. Este quehacer de la axiología fenomenológica no pertenece tanto al deber "hacer", cuanto al deber "ser" de la persona, según Max Scheler. De modo que la solidaridad se instala en el sedimento más profundo del ser de la persona, porque brota de su mayor fuerza, que es el amor.

Finalmente, el amor solidario se abre a un conocimiento peculiar, nacido de la unión afectiva de las personas. De ahí el planteamiento del valor de ese conocimiento del amor.

VI. El valor del amor

La primera cuestión que surge hace referencia a la aparente imposibilidad de que el amor pueda entender, cuando eso pertenece al objeto específico de la facultad del entendimiento.

En primer lugar, no nos equivoquemos, ya que el sistema de Scheler no confunde las facultades del hombre. En segundo lugar, sí cuestiona que se haya hecho la debida justicia a la correlación de las facultades entre sí, por lo que respecta al desvelamiento de la verdad; en particular, por lo que concierne a la verdad total del hombre, que incluye la de su entorno. Este es el marco de referencia en el que Scheler sitúa el conocimiento del amor, en la vertiente del valor personal. Es, por ende, el "saber" profundo del hombre. Incluye, pues, la intuición fenomenológica, entendida en el sentido de la nueva impostación, hecha por Max Scheler.

En San Agustín, Pascal y Malebranche halla una fuente de inspiración para asentar que el amor conoce de una manera específicamente propia.

La persona al amar sintoniza de tal suerte con los demás que penetra en la intimidad de su ser personal. Intimidad que es conocimiento transparente, gracias al valor de la misma reciprocidad que lo comporta necesariamente. De manera similar ocurre con la transparencia de las cosas, amadas por las personas, merced a su utilidad. Su condición de entorno vital del hombre las sitúa en el ámbito de ese conocimiento afectivo mediatizado. Ya que las personas que se aman son seres "encarnados en el tiempo y en el espacio". Ese conocimiento experiencial del amor, en el sentido de la fenomenología axiológica, sería comparable al descubrimiento actual de

muchas enfermedades, por parte de la medicina moderna, merced a la aplicación de sistemas diseñados a ese efecto.

La razón de atribuir tal conocimiento al amor reside precisamente en el valor del propio amor del hombre, que finaliza en la "realidad personal, en sí misma" considerada. Con ésta se identifica de tal forma que se crea un flujo y reflujo continuo, al modo de los vasos comunicantes, cuya índole los nivela necesariamente. El último motivo por el que Max Scheler desarrolla ese aspecto cognitivo del amor es el siguiente: anclar en la "metaantropología". Aceptando la unión de espíritu y vida propuesta por Scheler, se tratará de un hecho opaco hasta que se explique la posibilidad o la necesidad de unificación entre dos principios que en el hombre aparecen como heterogéneos. El marco antropológico pone al descubierto problemas que no se pueden resolver en el ámbito antropológico porque lo desbordan, problemas "metaantropológicos", que obligan a la antropología filosófica a desbordarse en una "metaantropología".

"Metaantropología" es aquí lo mismo que metafísica; este término en Scheler conserva resabios de la tradición idealista y no tiene nada que ver con "ontología", pues "metafísica" es la doctrina de la totalidad del mundo y de su fundamento absoluto, con lo cual Scheler muestra tendencias gnósticas a una derivación racional de datos religiosos. En esquema precipitado, así se afrontan los problemas metafísicos despertados por la antropología En ésa desemboca, porque la realidad más profundamente personal es justamente la metaantropológica.

Max Scheler invoca siempre esta razón para justificar el movimiento dinámico del amor, en su calidad de alto valor de la persona. De forma que su dimensión cognitiva se verifica en la adhesión a su ser metaantropológico, abierto al valor de la verdad integral del hombre, que se halla únicamente en Dios; por lo tanto, abierta al Trascendente –Dios–, conforme a la dignidad del valor intrínseco de la persona.

Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler

Luis Álvarez Munárriz

El objetivo de la filosofía de SCHELER es un intento de solucionar la problemática planteada por KANT. Para este autor la filosofía se resuelve, en última instancia, en la pregunta por el hombre. También para SCHELER: «En un cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta, qué es el hombre y qué puesto y lugar metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios». El punto de enlace, por tanto, entre ambos pensadores será el concepto de hombre. Pero será, al mismo tiempo, origen de profundas divergencias. El hombre, para SCHELER, es la persona que se trasciende a sí misma y a toda la vida. Su espíritu no está determinado más que por el ser esencial de las cosas. El hombre es la persona espiritual. Desde este presupuesto se encauza de una manera válida toda la filosofía. Para KANT fue una ilusión final que no pudo realizar. Para SCHELER el punto de partida. Pero en este comienzo se han superado muchos presupuestos kantianos, entre ellos la afirmación de que el sujeto sea constituyente, el determinismo del «yo» como condición de posibilidad del mundo físico, el abismo infranqueable entre naturaleza y libertad, etc. Todo ello porque en la base de su pensamiento opera una concepción distinta del hombre. Aquí radica la capital importancia que, dentro del contexto de la filosofía de SCHELER, adquiere el concepto de persona.

Un punto de arranque para saber qué sea la persona podría ser comenzar con una definición e ir explicitando y fundamentando cada uno de sus términos. Ahora bien, esto no es posible en el sistema de SCHELER. La persona no puede ser definida. La razón estriba en que no es algo fijo y constante: es un proceso, un hacerse a través de la historia. Es realización, lo cual excluye toda definición esencial. ¿Cómo empezar? Una posibilidad

nos la ofrece la evolución histórica que se lleva a cabo en el pensamiento de SCHELER. Es un camino válido por cuanto que en la filosofía de este autor se opera un proceso de desarrollo que desemboca en una profundización y ahondamiento de los temas.

Se ha distinguido hasta cuatro períodos en la filosofía de SCHELER. Me parece más acertado distinguir únicamente tres etapas según las épocas de influencia.

—Los primeros escritos: Está influenciado por el idealismo de Fie H TE que recibe a través de su maestro R. EUCKEN (hasta el año 1915).

— Época de consolidación: Acusa el impacto de la fenomenología de E. HUSSERL (1915-1923).

— "Período final: Recibe la influencia del panteísmo a través de ESPINOSA, HEGEL, etc. Intenta lograr una síntesis metafísica y desemboca en el «panteísmo» (1923-1928).

A continuación expondré el concepto de persona que en cada una de estas épocas defiende MAX SCHELER.

I

En sus primeros escritos la noción de persona viene conformada por su teoría de la vida espiritual. Se puede decir que es una confrontación con el psicologismo que dominaba gran parte del pensamiento filosófico de aquellos años. En breves líneas sintetiza SCHELER esta teoría: «La tesis fundamental, que el método psicologista propone dentro de la filosofía, puede ser resumida en la siguiente proposición: todo aquello que se nos da como objetivo, real, ya sea ello cuerpo, tradiciones, procesos específicos del alma, ciencia, arte, religión, son hechos de conciencia, de los cuales estamos seguros a través de la experiencia.

Toda consideración filosófica, llámese teoría del conocimiento, lógica, estética, metafísica, no puede tener otra tarea que constatar, describir, clasificar y esclarecer la serie determinada de hechos de conciencia». Llevada esta tesis hasta sus últimas consecuencias, se podría concluir con toda rectitud que la realidad espiritual es un mero hecho de conciencia, y su unidad no sería más que el producto resultante de un conjunto de hechos psíquicos.

Se opone abiertamente a este axioma, que no acepta porque se trata de un reduccionismo: en el concepto de hecho psíquico, desde el cual se intenta explicar toda la realidad, se mezclan de una manera indiscriminada cosas que por su naturaleza y esencia no soportan tal unificación. Esto por lo que atañe a la tesis general. En lo que respecta al tema de la vida espiritual, el fallo fundamental estriba en no haber distinguido claramente entre realidad psíquica y vida del espíritu. «Si lo miramos con más detenimiento, entonces vemos cómo se repite el mismo error en esta forma del proceder psicológico, que nosotros encontramos en la crítica fundamental de nuestro método: la ignorancia de la diferencia entre ser psíquico y forma de vida espiritual».

Esta oposición tiene su fundamento en su concepción de qué sea el espíritu, y que vamos a ver seguidamente. Con ello entramos directamente en el aspecto positivo del tema. Por vida espiritual entiende «toda realidad, que en su forma de ser trasciende (hinausdeutet) paralelamente más allá de sí misma hacia un algo, que ella no es, y en este trascenderse a sí misma une con su propia realidad un derecho, una validez hacia una indisoluble unidad». La afirmación en sí es bastante oscura. Por otra parte SCHELER no la ha explicado suficientemente. Voy a tratar de exponer brevemente algunas características que se deducen del contexto de la obra en que se halla.

Por «realidad que trasciende» hay que entender el conjunto de actos de las facultades superiores del hombre. «Un algo» se identifica con la totalidad de objetos que pueden ser alcanzados por los actos. Entre los actos y los objetos existe una indisoluble unidad; en otras palabras, a cada objeto le corresponde un acto determinado. Esta relación es puntual (paralelamente), de tal forma que no se puede hablar de fases como si se tratase de un proceso. También se debe decir que lo alcanzado a través de los actos es real y además verdadero. La conexión acto-objeto, es decir, la vida espiritual, existe

únicamente al realizarse; su realización es su existencia.

Si queremos una definición sintética en esta época de vida espiritual habría que decir que es el conjunto de actos superiores del hombre y que existe únicamente en la efectiva captación de sus correspondientes objetos, o, como dirá más tarde, el nivel noético de la conciencia. Por ello podrá decir que el espíritu es trascendente a toda experiencia psicológica. La originaria unidad de realidad y exigencia de validez se escapa a toda observación. En el mismo momento que se pretende observarlo o describirlo se destruye. De ahí que no pueda ser alcanzado por el método psicológico. En resumen, dirá SCHELER, «La forma de vida del espíritu es trascendente a la psicología; el concepto de ser o hecho psíquico no puede ser aplicado a los actos del espíritu; la introspección encuentra sus límites, allá donde comienza la forma de vida del espíritu».

II

En la época de consolidación la persona es vista a través de sus actos: «Persona es la concreta, esencial y entitativa unidad de actos de la más diversa esencia» 9. En primer lugar cabe preguntarse cómo llega SCHELER a esta conclusión. Ante todo hay que decir que por medio de la reducción fenomenológica.

Ello no es posible desde el cuerpo o el yo, que forman el estrato psicosomático del hombre. Es trascendente a ambos, pues puede objetivarlos a través de sus actos. Existe, por tanto, un hiato que imposibilita un ascenso racional hasta la persona.

Tampoco desde la conexión esencial que existe entre acto y objeto. Es un carácter accidental de la persona. Por otra parte la realización de un acto, que tiende a su objeto correspondiente, puede estar de hecho mediada por funciones psíquicas, con lo cual no se tendría una noción pura de la persona.

Excluidas estas dos posibilidades, veamos en concreto cómo aplica SCHELER la técnica de la reducción fenomenológica para alcanzar el ser de la persona.

Es un hecho evidente que el hombre realiza actos intencionales y con sentido. Un ejemplo típico nos lo ofrece el «acto de ideación» por medio del cual se captan las esencias de las cosas. Pero cada uno de ellos, concreto y determinado en el tiempo, es llevado a cabo por el individuo con toda su esencia y existencia fácticas: es decir, por un hombre que posee un cuerpo, un yo, unas funciones físicas y psíquicas, enmarcado en un mundo exterior. Pero por medio de la reducción fenomenológica, se puede prescindir de su realidad fáctica y enfocar el rayo de la intuición pura al ser de los actos. Es entonces cuando aparece en toda su pureza la esencia de los actos, y cuando uno se puede preguntar qué sea el entender, el querer, el percibir, etc. Pero solamente se ha llegado a la esencia abstracta de acto. Esto es lo estudiado por la fenomenología pura: las esencialidades de los actos mismos y las fundamentaciones y conexiones existentes entre ellos. Es una fenomenología esencial, pero indirecta, de la persona. Según el autor nos hemos quedado a mitad de camino, porque aún nos falta por hacer la última y más importante pregunta: ¿A quién pertenecen esos actos? Con palabras de

SCHELER: «¿Qué ejecutor unitario «pertenece» a la esencia de una realización de actos de tan diversas clases, formas y direcciones? Porque las esencias de los actos y sus nexo de fundamentación son eo ipso «a priori» frente a toda experiencia inductiva, podemos expresarnos de este modo: ¿Qué realizador «pertenece» esencialmente a la realización de actos de tan diversa esencia?». Es entonces cuando aparece la persona como el último residuo fenomenológico, como fundamento de toda clase posible de actos. Todo acto lleva necesariamente a la pregunta por su ejecutor, pues de lo contrario sería una esencialidad abstracta. Para que sea concreta es necesario referirla a su esencia fundamentante; debe estar referido al ejecutor de ese acto, a la persona que lo lleva a cabo. Frente al estudio abstracto de los actos, es posible hacer un estudio en concreto de los mismos. Y es así como nace el problema de la persona. Y puede ser definida como el ejecutor unitario de todos los actos. MANDRIONI ha resumido esta idea en breves líneas de la siguiente forma: «Operada la reducción fenomenológica sobre

el abigarrado contenido del mundo externo e interno, con todos sus contenidos y funciones, sólo queda como residuo de la suspensión fenomenológica la esencia de los actos. Además, debido a la esencial referencia de los actos entre sí (proferir, amar, etc.) simultáneamente queda como residuo la esencia del ejecutor de los mismos, a saber, la persona...». La persona es el fundamento y unidad concreta de todos los actos.

Un planteamiento análogo al de la persona, es el del mundo. Aparece como el correlato esencial de la persona, y por su relación a ella se hace concreto. La argumentación de SCHELER respecto a este problema puede ayudarnos a comprender más adecuadamente el problema de la persona como unidad de actos. Lo que define al hombre, en cuanto espíritu y su diferencia cualitativa respecto del animal, es su capacidad de ideación. No es otra cosa que tener conocimientos «a priori» de los objetos, ser capaz de captar su esencia. Esta capacidad se extiende a toda clase de objetos tanto del mundo físico como psíquico. En una palabra: tiene el poder de idear el mundo. Es el mundo de las puras esencias, de la cosa en-sí. Solamente se han captado esencias objetivas y abstractas; lo son también el nexo esencial que puede existir entre ellas, y el mundo como estructura total de las mismas. Todo ello es un momento abstracto de la persona.

A la persona en cuanto unidad concreta de actos, le corresponde una unidad concreta de esencias. Hasta ahora la investigación scheleriana se ha movido en regiones de esencialidades abstractas, y consiguientemente, en un mundo meramente pensado. Por eso necesitará preguntarse el autor: «¿En qué clase de unidad se enlazan esas esencias objetivas, si es que en general han de pasar el ser y no más bien existir en ésta o aquella cosa?». Se puede afirmar que la concreción de la persona concretiza el mundo abstracto.

Estas esencialidades, y sus nexos, así como la totalidad de los objetos, devienen concretas por su referencia esencial a una persona individual y concreta. Ella es apertura al todo, pero en su realización es limitada. La conexión entre persona y mundo de objetos es esencial y necesaria, pero la relación práctica es parcial debido a su amplitud. El conjunto limitado de cosas, que la persona puede alcanzar para convertirlas en objetos, constituye su mundo concreto e individual. «Mas cada mundo es, al mismo tiempo, un mundo concreto sólo y exclusivamente como el mundo de una persona». Por eso afirma tajantemente que para las personas individuales no existen más que mundos individuales. La totalidad absoluta de objetos no es ni más ni menos que una idea, porque es imposible la relación real de la persona con esta totalidad. El mundo visto desde esta vertiente fue reducido por KANT a una mera idea, y SCHELER está totalmente de acuerdo con él. El mundo es concreto y absoluto cuando está referido a la persona. Se puede decir, por tanto, que cada persona tiene su mundo individual, único, y al mismo tiempo absoluto, con el cual se halla en una dependencia total. De ahí que pueda decir que la persona es un «mikrokosmos», por cuanto puede contener todos los objetos de las esferas del ser, aunque de hecho no esté en relación con todos ellos.

Existe un verdadero y exacto paralelismo en el modo de acceso al concepto de persona y mundo. Aquélla es concebida como un conjunto de actos, pero son meras esencialidades abstractas mientras no estén incrustados en el ser de la persona, que es la ejecutora de cada uno de ellos. Idénticamente sucede en la esfera de los objetos: devienen concretos por su esencial referencia a la persona. Ella es el último residuo fenomenológico en el que se desemboca al investigar la esencia del acto. «El que dice pensar concreto o querer concreto, supone sin más el todo de la personalidad, pues de lo contrario se trata solamente de esencias abstractas de actos». La persona se puede definir, como resumen de este planteamiento, de la siguiente manera: es el ejecutor unitario de actos concretos.

La persona como unidad concreta de actos es una estructura funcional. Un conjunto de actos en unidad estructural. «Así como la persona no ha de ser entendida

como una mera conexión de actos, mucho menos un acto concreto de la persona como la mera suma o mera estructura de la esencia abstracta de tales actos. Antes bien la persona misma es aquello, que, viviendo en cada uno de sus actos, empapa completamente cada uno de ellos con su peculiar índole». Es una estructura en acto, en la que el todo está dividido en estructuras, que son los actos. Cada uno de los actos dice relación a la totalidad de la persona, y no tienen sentido si no están engarzados en la unidad personal. Por otra parte, la totalidad no tiene sentido sin cada una de las partes, pues ella varía con la variación de sus partes. La persona es un todo organizado, en la cual los actos se relacionan entre sí, y no merced al todo, sino dentro del todo. Un acto concreto realizado por la persona se relaciona y contiene todos sus actos: «Cada vivir de esta especie —o como podríamos decir, cada acto concreto— contiene todas las esencias de actos que podamos distinguir en la investigación fenomenológica de los actos; y esto ocurre, por cierto, con arreglo a las relaciones apriorísticas de estructura que los resultados sobre la fundamentación de actos consignan ». La persona es una unidad y totalidad de actos funcionalmente estructurada.

Una vez que sabemos qué sea la persona, cabe preguntarse por el sentido de esta afirmación. ¿Implica una concepción actualista y se niega la sustancialidad de la persona? Es una mera asociación de actos? ¿Es esto posible sin un elemento fijo y estable que posibilite este tejido de actos? Así lo entiende BERDIAEFF: «La persona no es en modo alguno una sustancia. Una concepción de la persona así es una concepción naturalista extraña a la filosofía existencial.

Con más precisión SCHELER define la persona como la unidad de nuestros actos y su posibilidad a la vez». Se puede decir que en esta cita está sintetizado el pensamiento de la mayoría de los intérpretes de SCHELER. De todas formas es necesario adentrarse en la obra de nuestro autor para confirmar o negar esta opinión. Los dos puntos, que a mi modo de ver son claves para comprender su noción de persona, son el actualismo y la sustancialidad.

Respecto a este primer punto, su posición es clara y terminante: «La persona nunca puede ser reducida a ser la X de un mero «punto de partida» de actos, como acostumbra a verla una manera de concepción actualista de la persona, que quiere comprender el ser de la persona por su hacer (ex operari sequitur esse)». Lo que con ello se excluye es lo siguiente: no puede ser entendida como un mosaico de actos; sería una concepción atomista que tendría su origen en la psicología asociacionista. Los actos constituirían la persona por mera asociación. No habría una unidad inicial, sino que se llevaría a cabo en la realización de los actos. Al ser ejecutados diversos actos, y unidos entre sí, forman la persona. Pero cada acto sería totalmente independiente del otro. Una mera unión constituiría la persona. Sería un haz de actos sin consistencia propia. Esto queda totalmente excluido del pensamiento de SCHELER. La razón la hemos visto anteriormente al analizar el contexto en que aparece el problema de la persona: es la unidad de actos pero dejan de ser abstractos por su relación a la persona concreta. Un acto o conjunto de actos, adquieren todo su sentido cuando residen en un fundamento. «El ser de la persona «fundamenta» todos los actos esencialmente diferentes». En su obra Tod un Fortleben es donde con más claridad se rechaza la concepción actualista de la persona. Allí se trata de ver quién está obligado a probar la supervivencia personal. Esto dependerá en última instancia del concepto que se tenga de la esencia de la persona. Si es un mero colectivo de actos, ella no podrá sobrevivir. Pero, si por el contrario, es algo a lo cual le es esencial el ser y existir en sus actos, algo que por su esencia no puede agotarse en casos particulares ni en la suma de ellos, al cesar uno, no por eso deja de existir la persona. La tesis actualista, dirá, es una concepción abstracta y formal de la persona.

Respecto al segundo punto —sustancialidad— niega que lo sea en dos aspectos.

— Como sustancia constante (beharliche Substanz), que estuviera por detrás o encima de sus actos. En conexión con la tesis de KANT dirá «que la persona nunca puede ser

pensada como una cosa o sustancia que poseyera cualquier virtud o fuerzas, entre los que se halla también la virtud o fuerza de la razón, etc.». Ante sus ojos aparece la noción de sustancia que nace con la filosofía de DESCARTES, y que se prolonga en el racionalismo. Señala acertadamente W. HARTMANN «que aquí no se supone un concepto de la sustancia griego-escolástico, sino más estrecho, como se forma por el siglo XVII. En esta época la relativa constancia de la sustancia se transforma en absoluta constancia e inmovilidad frente a sus accidentes que cambian». KANT reacciona contra esta concepción. SCHELER y HUSSERL admiten esta crítica. Están de acuerdo con él en que la persona no puede ser concebida como una realidad sustancial en el sentido de cosa u objeto. Transciende este presupuesto al sostener que no está ni detrás ni encima de los actos. La persona constituye una unidad estructural con sus actos y se realiza al ejecutarlos, de ahí que jamás puede ser entendida como una cosa inmutable. Si la sustancia se entiende únicamente como un soporte de accidentes, es claro que para SCHELER la persona no es sustancia. La relación persona-actos no se puede identificar con la relación sustancia-accidentes.

— La causalidad sustancial es también negada. En estrecha conexión con el concepto de sustancia-cosa que recibe a través de KANT, no admite su causalidad. «La teoría actualista de la persona tiene toda la razón cuando afirma que la persona no es una «cosa» o una «sustancia» que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial » 23. Si la sustancia personal fuera en realidad material, estaría sometida a una causalidad de tipo puramente físico. Con ello se abrirían dos posibilidades: que la persona fuera causa de sus actos en el sentido de la mecánica, y que pudiese estar influida causalmente por las leyes de la naturaleza. Sería un objeto entre los demás objetos del mundo. Y como se hallaría enmarcada en la situación total del conjunto de objetos, éstos actuarían sobre la persona de una manera causal. Ambos aspectos son excluidos: la persona forma una estructura monárquica con sus actos, y además es aquéllo que nunca puede devenir objeto.

En el fondo la negación de la sustancia como soporte de accidentes, y la exclusión de la sustancialidad causal, tiene su origen en el concepto de sustancia-cosa. Toda su terminología está condicionada por este presupuesto. La persona no puede ser concebida como sustrato de accidentes (los actos), ya que automáticamente quedaría destruida, supuesto que es una unidad activa que se va haciendo y perfeccionando en la ejecución de sus actos. En ellos se manifiesta y en ellos vive, sin ser una cosa o materia que los produjese causalmente.

Podemos resumir todo lo dicho hasta ahora en las siguientes tesis:

1.a La persona tiene un ser que fundamentta toda clase posible de actos.

2.a Entre la persona y los actos hay una unidad estructural.

3.a Es y vive solamente como una esencia que realiza actos.

4.a No se identifica nunca persona y actos de tal forma que pudiera ser válida la proposición «operan est esse».

5.a El ser de la persona no es fijo y estable, pues varía en la ejecución de cada uno de sus actos.

III

En la época final el hombre se constituye en la conjunción de esencia y existencia: «Que el hombre pueda separar dentro de sí, aquello que constituye su esencia y existencia, es consecuencia de que él puede separar absolutamente la esencia y la existencia a través de su espíritu». La esencia del hombre es el espíritu, la existencia el cuerpo. Entre ambos existe una unión pragmática, de tipo accidental. Se trata de dos sustancias completas. Este dualismo se mantiene vivo en toda su filosofía.

Desde un punto de vista ontológico no se da una unión sustancial entre el cuerpo y el espíritu. La relación es real y demostrable, pero dirá: «No existe un lazo de unión sustancial, solamente dinámico-causal entre el espíritu y la vida, entre la persona y el

centro vital». Lo único que pretende es justificar la relación de dos polos, que, considerados en sí, son diametralmente opuestos. A pesar de todo existe una mutua compenetración. Se trata de una ordenación convergente en la que lo inferior —cuerpo, vida, centro vital— está al servicio de lo superior —persona, espíritu—. Sin embargo lo superior es impotente, poderoso, por el contrario, lo inferior. Se da una conjunción dinámico-pragmática, que se va realizando en el decurso de la historia. Un proceso convergente y tenso en el cual el hcmbre realiza a Dios (panenteísmo). Muy semejante al proceso hegeliano, pero en SCHELER sin un final visible. Para ambos pensadores, como muy bien señala H. PLESSNER, Dios necesita del hombre filósofo como cooperador, pero la diferencia estriba en que el «Dios de HEGEL no está por llegar sino que ha llegado; un Dios llegado a sí mismo, que, por cuanto que alcanza la au toe videncia en la filosofía, significa su fin».

En esta misma vertiente ontológica hay que resaltar otra tesis sumamente significativa para comprender el ser de la persona: está individuada en sí misma y desde sí misma, ya que «el último y verdadero principio de individuación (y no únicamente para el ángel como enseña TOMÁS) se halla ciertamente en su alma espiritual (es decir en el sustrato real de su centro personal»). No solamente no se individúa por su relación al cuerpo, sino que el dominio sobre el cuerpo será una condición indispensable para poder ser llamado persona. El que vive únicamente en el cuerpo no puede ser llamado persona.

Interesaba enormemente subrayar la separación total entre el cuerpo y el espíritu, dejando al mismo tiempo bien claras sus conexiones, para poder centrar nuestra atención en el ser de la persona. Precisamente porque forma en sí misma una sustancia completa, es necesario preguntarse de nuevo por el ser de la persona espiritual.

Si es una tesis fundamental de SCHELER que todo ser tiene una esencia y una existencia, se deben examinar cada uno de estos principios constitutivos dentro de la persona espiritual. La esencia de la persona es el conjunto estructurado de actos: «El centro del espíritu, la persona, no es un ser objetivo o material sino una estructura ordenada de actos que continuamente se autorealiza (esencialmente determinada)». La existencia es esa misma autorealización que se hace efectiva, realidad, en el decurso de la historia. Según su esencia es una partet de Dios (del atributo «espíritu), que en el proceso del tiempo lo hace realidad (Dasein). El modo lo explica SCHELER con las siguientes palabras: «tomando parte a través de la co-realización en un orden esencial en cuanto espíritu cognoscente, en un orden objetivo de valores en cuanto espíritu que ama, en un orden final del proceso mundano en cuanto espíritu que quiere».

Una vez que sabemos qué sea la persona voy a tratar de responder a una pregunta que en la época de consolidación no quedó suficientemente clara: la sustancialidad de la persona. Dos hechos nos obligan a volver sobre el tema: la afirmación scheleriana de que la persona vive en sus actos y que por tanto no es sustancia, y la tesis totalmente opuesta de que las personas son sustancias, es más, las únicas sustancias. Como punto de referencia para dilucidar esta cuestión nos serviremos del concepto clásico de sustancia. RODRÍGUEZ ROSADO lo sintetiza de esta forma: «Lo definitivo en la categoría de sustancia, lo que en realidad la define, es el ser subsistente y no sólo el ser substante; el no tener ella necesidad de un sujeto de inhesión respecto de los accidentes. Con esto no hacemos más que señalar la nota radical de la sustancia: la subsistencia».

Por lo que respecta al constitutivo formal de la sustancia —ensidad o subsistencia—, SCHELER sostiene terminantemente que las personas son subsistentes. El fundamento de la subsistencia lo coloca en la individualidad. «Al mismo tiempo —así lo mostré— es cada hombre, en la misma medida que es una pura persona, un ser individual y único distinto de todo otro, y análogamente su valor es un valor individual y único». La persona tiene una esencia que está individuada en sí misma. La singularidad e individualidad proviene del centro espiritual que existe por sí mismo y en sí mismo. El modo de existir de la persona es el de total

independencia, no solamente relativa sino absoluta. Lo hemos visto anteriormente respecto del cuerpo. Tampoco se individúa por el contenido de sus actos. Tampoco se puede decir que tenga una dependencia relativa de sus actos, pues están englobados en el ser total de la persona. La persona está completa y cerrada en sí misma y no necesita de otro principio para poder subsistir. El estar individuada en sí misma hace que sea subsistente. Este es el sentido que tiene la noción de sustancia aplicado a la persona: ser en sí, ser autónomo. MARÍA LEHNER ha señalado acertadamente que en SCHELER «lo más fundamental en el concepto de sustancia es la individualidad; solamente la persona individual es sustancia». El principio de individuación de la persona es el espíritu. Tiene una esencia individual y esto hace que exista por sí misma y en sí misma. La individualidad se identifica sin más con la ensidad o subsistencia. En este sentido se puede decir que SCHELER predica de la persona la sustancialidad.

La persona existe en sí misma y por sí misma y realiza su ser en la ejecución de sus actos. Parece un contrasentido pues el ser de la persona queda anulado al no tener una esencia estable y fija que posibilite la realización. Se puede pensar, por tanto, que el ser en-sí sustancial se diluye en un actualismo. Es pura actualidad —como el mismo dice— con lo cual desembocaríamos en su negación. Todo ser que cambia supone un ser estable y fijo que posibilite esa variación.

Esta es la objeción más seria, y que los intérpretes de SCHELER afirman ser un vacío en su noción de persona. Sin embargo esta contradicción tan evidente no se da en su filosofía. Fundamentalmente se analiza su pensamiento en la época de consolidación, que es donde más ampliamente toca el problema de la persona. Y en ella parece que no se da una fundamentación de la persona como sustante. Pues bien, esa fundamentación se halla en sus últimos escritos. Como botón de muestra podemos ver el siguiente texto: «Ciertamente la esfera de la actualidad espiritual es estrictamente personal, sustancial, en sí misma individuada membrificada hacia arriba hasta Dios como persona de todas las personas».

El que la persona sea sustante radica en que es una parte del atributo «espíritu» de la persona divina. No solamente no es sustante, sino que para él no tiene sentido este problema: existe por sí de manera idéntica a como existe Dios. Esto puede parecer extraño, y de ahí la necesidad de mostrarlo paso por paso.

La distinción entre esencia y existencia en los que se constituye el ser espiritual de la persona nos abrirá el camino. «Según su existencia (ser-ahí, realidad) lo espiritual en el hombre no es sustancia absoluta —como piensa la antigua doctrina sustancialista del alma— sino una autoconcentración del espíritu divino uno como uno de los atributos del fundamento del mundo conocido por nosotros». Desde esta vertiente no se puede decir que sea sustancia. Su existencia o ser-ahí consiste en la realización de actos mediados por las funciones físicas o psíquicas. En la ejecución de cada uno de ellos se realiza a sí misma y a Dios. Por eso podrá decir que es una autoconcentración del espíritu divino. Ello implica que el ser de la persona no puede estar cerrado, completo, pues quedaría imposibilitada una ulterior plenitud que adquiere en el transcurso de la historia. De ahí, por otra parte, que niegue que entre la persona y sus actos se dé una relación de sustancia-accidentes; los actos están incrustados en el ser de la persona, que varía en la ejecución de cada uno de ellos. Por eso negará que la persona sea sustancia absoluta.

Ahora bien, el análisis de la existencia aboca necesariamente a la consideración de la esencia. La esencia de la persona es una verdadera parte de la esencia divina. Desde este ángulo aparece como un ser que realiza actos, pero que están fundamentados en una sustancia permanente. «Ella «descansa» —no según su existencia, pero sí según su esencia eterna— eternamente en Dios». La estabilidad viene garantizada por la esencia divina de la que la persona humana es una verdadera parte. Aquélla es el elemento fijo y estable. De todas formas es absolutamente necesario subrayar que no se excluye una

variación o cambio en la esencia. SCHELER trata de conciliar ambos aspectos. Se trata de una variación en el sentido de una mayor plenitud posibilitada por la estabilidad de la esencia divina. Por ello no se puede decir que la persona en SCHELER se diluye en una mera conexión de actos. «El devenir de la persona es «autorrealización»: Pero lo que allí se actualiza, esto es constante en este proceso. En primer lugar es constante el ser absoluto, el cual es sujeto de la persona».

He llegado al final de este trabajo, en el que se puede apreciar la evolución y al mismo tiempo unidad y continuidad del pensamiento de MAX SCHELER. Es ahora cuando podemos responder adecuadamente a las dos metas propuestas: concepto y sustancialidad de la persona. A la primera cuestión podemos responder de la siguiente manera: la persona es una estructura monárquica de actos. Esta definición queda perfectamente aclarada y delimitada cuando profundizamos en el problema tan debatido de la sustancialidad del espíritu. A simple vista parece que es negada. Ello ocurre si se analiza desde su teoría de los actos, ya sea en los primeros escritos o en la época de consolidación. Allí afirma tajantemente que la persona se hace en la realización de sus actos, y varía con la ejecución de cada uno de ellos. De todas formas pudimos apreciar en la época de consolidación que la persona se distinguía de sus actos, y el sentido que tiene la negación de la sustancialidad. Con ello quedaba posibilitada tanto la afirmación como la negación de la sustancialidad. En la época final queda totalmente esclarecido este interrogante: la persona es sustancia tanto en el sentido de sustante como de subsistente.

La persona lo es desde el primer punto de vista. Ello viene garantizado por su estabilidad en la esencia divina de una parte, y por otra, desde la esencia de la persona que es fija y estable: participa de la substancia divina que es permanente. Ello se compagina con una variación de la esencia fija de la persona. Desde un punto de vista negativo podría llegar a esta conclusión. Pero es que además él lo afirma cuando habla de la realización de la esencia personal. «Llega a ser la que eres según tu esencia individual», dirá al hablar del amor acosmístico de persona. Esa variación no implica más que un desarrollo en plenitud de la idea eterna que su esencia implica. A mi modo de ver en esta caracterización del espíritu humanose engloba tanto la «persona» como la «personalidad». De ahí que muchas veces usa el último término. Por eso puede definir la persona como una estructura. Esta se va realizando en la ejecución de actos. No sería posible si el ser-así o esencia de la persona no fuera fijo. Participa de la permanencia de la sustancia divina, de la que es una parte. Es por ello que al realizarse realiza a Dios, es coejecutor con Dios. Desde la vertiente metafísica se comprende toda la fenomenología del hombre en el mundo. Se logra una vivificación del espíritu y una espiritualización de la vida. Este es el último sentido que tiene la variación de la que habla SCHELER. Se puede decir tanto de la persona divina como de la humana. Pero la esencia permanece jija, aunque inacabada. Esa plenitud se va adquiriendo en el desarrollo histórico a través de la realización de actos personales.

Es también subsistente. Está individuada en sí misma. Aunque es una parte del ser divino, posee un modo particular de realizar su esencia propia. Es un ser subsistente (Selbstanseiendes). Cada espíritu está individuado en sí mismo, existe por sí mismo y desde sí mismo. Aun teniendo su raíz en Dios, y también su unidad, posee individualidad propia. Su esencia no es idéntica a la de Dios. Con ello pretende salvar el panteísmo y el monismo en su filosofía. Es libre para realizar la determinación eterna que su esencia individual conlleva.

Como conclusión podemos decir que la persona humana es sustancia, y por ello en los dos sentidos que la filosofía clásica explica. El punto clave de esta afirmación es una consideración metafísica de su ser. En él hay que considerar detenidamente su ser-así o esencia (SOSEIN, WESEN) y su ser-ahí (DASEIN). SU ser-así subsiste en Dios al participar de su sustancialidad, y subsiste por sí misma. Su ser-ahí es la realización de actos que ejecuta su ser-así. Pero es sustancia inacabada porque en ella es posible un desarrollo más completo de su esencia.

Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler

Juan S. Ballén Rodríguez

Introducción a la problemática

Asistimos hoy día a la objetivación del cuerpo. Este fenómeno se entiende como la exteriorización y posterior cosificación del mundo de la corporalidad. El cuerpo objetivado, es justamente el cuerpo sir órganos internos, esto es, la ausencia de una relación armónica que dé cuenta de la vida interior que la anima. En la actualidad son diversas la formas de objetivación del cuerpo, tales como la manipulación médica en donde se pone en evidencia la capacidad de disponer del mismo instrumentalmente, para valerse del mismo a la manera de un simple medio que se deja moldear, transformar, lucir y explotar. Al tiempo que se pierde el carácter único y compartido del cuerpo, se lleva a cabo un proceso de pérdida de la identidad de la subjetividad, en donde el cuerpo ya no es la puerta de entrada al mundo de lo humano sino la vía por la cual se produce el mensaje publicitario, la venta de un producto, la comunicación de una noticia, incluso la promesa de que una intervención médica hace posible el sueño de tener un cuerpo perfecto, según los cánones estéticos de los modelos que se muestran esbeltos y voluptuosos en las pantallas. La estandarización del cuerpo ideal por obra de la sociedad de consumo, ha hecho que el carácter único del cuerpo pierda su sentido y se abandone a la pura exterioridad, esto es, a la inercia de la cosificación:

> "[…] La exterioridad humana nunca debería reducirse a la materialidad contable de las relaciones inmanentes propias de los artefactos físicos y químicos, sino que siempre tendría que ser la expresión de una trascendencia que sobrepasa infinitamente cualquier cuantificación o reducción al esquematismo oferta-demanda y que tan sólo puede ser expresada por aproximación y siempre provisionalmente." (Lluis Duch y Mélich Joan-Carles)

El reduccionismo en el cual ha caído la percepción del cuerpo en nuestros días tiene diversas causas. Bien sea por la necesidad de reivindicar el éxito social, o por la exigencia mediática de comunicar que el cuerpo es un mecanismo para la obtención de fuerza y empoderamiento individual desde los ámbitos económico, político y deportivo. Otros ejemplos que responden a esta misma lógica reduccionista se muestran en los cuerpos de las mujeres y de los infantes humillados y sometidos por el secuestro, la trata de blancas, el maltrato físico, la explotación laboral, etc., todo ello hace parte del círculo de las mediaciones instrumentales que tiende a desdibujar su carácter intangible y sagrado. Aparentemente en el contexto de la masificación y la comercialización, formarse un punto de vista integral sobre la condición corporal de la subjetividad resulta una banalidad.

Ahora bien, la reflexión fenomenológica se ofrece como una alternativa filosófica que da lugar a explorar nuevas y diversas maneras de entender la relación entre el cuerpo, la subjetividad y el mundo. Cuando nos referimos al carácter único del cuerpo entendemos que se trata de una realidad fenoménica diferente. Ello supone que su naturaleza no puede ser estandarizada, masificada y en general convertida en un producto que se exhibe dentro de las lógicas del mercado. De otra parte, asumimos que el cuerpo en tanto que experiencia compartida del mundo, es la apertura hacia las relaciones intersubjetivas, en donde el yo se abre al otro desde diversas modalidades fenomenológicas como lo son el amor, la amistad, la afectividad, etc. Siendo así, nos acercaremos en un primer momento a las bases del pensamiento fenomenológico, que han asumido el problema de la egoidad desde la subjetividad encarnada en el cuerpo. Partiendo de la correlación hombre-mundo, que se plantea en las investigaciones emprendidas por Edmund Husserl en su

Crisis de las ciencias europeas (1937), se abre el espectro filosófico para indagar acerca de la condición del Yo-cuerpo en la fenomenología. La continuación y radicalización de esta empresa filosófica se muestra en la obra antropológica de Max Scheler.

Desde Scheler descubrimos que la unión entre alma y cuerpo es el retorno a una comprensión que lleva a cabo la correlación sustancial-espiritual del hombre, es decir, que asume la constitución ontológica del yo. Esto es, el giro hacia una concepción antropológica donde cuerpo y alma se corresponden mutuamente: "el proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica son rigurosamente idénticos desde el punto de vista ontológico". Ambos procesos, según Scheler, son *mecánicos y teleoklinos*. Esto quiere decir, que la vida fisiológica como la psíquica, responden mutuamente al funcionamiento mecánico (causal) y a la vez teleológico (finalidad) que comprende la diná ica de la naturaleza humana, y en donde la vía corporal se integra a la vía psíquica. Por ello sostenemos que en Scheler se propone una antropología fenomenológica, que se explica a partir de una comprensión dinámica de la naturaleza humana, en donde se incluyen los procesos fisiológicos y psíquicos de manera paralela. No es extraño entonces, que en nuestro filósofo identifiquemos estudios en donde se analizan desde las estructuras más elementales del sistema nervioso, hasta llegar a considerar los procesos puramente psicológicos, incluyendo en su desarrollo todas las estructuras orgánicas, partiendo de las más primitivas y llegando a las más complejas.

La propuesta scheleriana busca comprender al hombre como una entidad en permanente cambio: desde la estructura biopsíquica de los cuerpos inorgánicos, pasando por las plantas, hasta llegar a las formas animales más complejas. En este sentido, sostenemos que el problema de la subjetividad-corporal en Scheler, no se resuelve a partir de la sola naturaleza espiritual, -la cual abstrae la condición material de la existencia del hombre-, sino asumiendo la transformación, o gradación, biológica y psíquica. Tal movimiento se comprende en el encuentro entre el cuerpo y el alma, la vida y el espíritu, la conciencia trascendental y la corporalidad. Por ello la descripción fenomenológica de la naturaleza mecánica y teleológica del ego, deviene, según el mismo Scheler, en una ontología de la existencia humana. Esta gradación es la que pretendemos poner de presente en nuestra reflexión sobre El puesto del hombre en el cosmos (*Stellung des Menschen im Kosmos*). Pero, en primer lugar, es necesario mostrar las bases metodológicas, que sirven de base a la antropología fenomenológica de Max Scheler.

1. El problema del yo-cuerpo en la fenomenología de Husserl y sus implicaciones en la antropología fenomenológica de Scheler

Antes de examinar el lugar que ocupa el Yo-cuerpo en la fenomenología de Husserl, conviene tener en cuenta, de manera muy breve, el movimiento del pensar del filósofo alemán hacia el mundo de la vida, y en especial en dirección a la correlación hombre-mundo que es explorada en su obra Crisis de las ciencias europeas, publicada póstumamente en el año 1937.

El arribo al mundo de la vida (lebenswelt) en el pensamiento husserliano tiene lugar en las producciones finales de su obra. Hablamos concretamente *de Crisis de las ciencias europeas*, obra en la que a juicio de Daniel Herrera, Husserl da a conocer la intuición creadora, de la que ya tenía noticia el filósofo alemán en 1898, según la cual la correlación entre hombre y mundo se hace patente. La lectura que propone Daniel Herrera tiene por objeto profundizar en la reflexión o intuición originaria que propicia Husserl en el marco de la correlación entre el sentido del hombre y el sentido del mundo. Es también su intención explorar los caminos conciliadores y no optar, por un lado, por la versión realista de la fenomenología que se desarrolla en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) husserlianas, o por otro lado, por la lectura idealista de la fenomenología de la que se tiene noticia en su obra Ideas. El giro que acaece en el pensamiento de Husserl a partir de Crisis, es una continua explicitación de esta correlación. Pues al mismo tiempo va

superando problemas gnoseológicos que de manera unívoca dio respuesta la tradición filosófica, como ocurre en la teoría de la adecuación de pensamiento y realidad desde el realismo ontológico, o la que fundamenta la asimilación noética de la realidad por obra del espíritu, según el idealismo trascendental.

La inversión radical llevada a cabo por Husserl plantea que el principio gnoseológico por excelencia es la vida: conocer es vivir. La fenomenología se abre paso en el límite de esta correlación, al describir las diferentes maneras en las que se da al sujeto un mundo vivido. Mundo que se experimenta en la inmanencia de la cotidianidad, y donde predominan las autoevidencias relativas al punto de vistas del observador. El cometido metódico de la descripción fenomenológica es la explicitación de las diferentes estructuras vivenciales que atraviesa la subjetividad, al momento de desplegarse la correlación hombre-mundo, produciendo el sentido fenomenológico de las cosas. El objetivo de éste método del pensar, se encuentra más allá de pretender constituir a la misma fenomenología en un cuerpo de doctrina sistemático. Al respecto, el profesor Daniel Herrera esgrime lo siguiente:

> "Conocer es vivir. A través de cada una de sus vivencias el hombre capta el sentido de la realidad vivenciada. La reflexión al volver sobre lo vivido, reconoce el cómo (la constitución) del surgimiento de este sentido, pudiendo describir este sentido en lo que es esencial y la vivencia en la cual ella se hizo presente. La intuición de esta correlación hombre-mundo le permitió a Husserl, igualmente, superar la tentación inicial de hacer de la filosofía un sistema. Al término de su desarrollo intelectual, la filosofía se revela fundamentalmente como un método que se identifica con la vida de la conciencia y con la visión de conjunto de las relaciones de la conciencia y su mundo".

Sin embargo, en *Crisis* afloran diversos planteamientos que si bien se proponen efectivamente hacer una aproximación que esclarezca el sentido de la intuición originaria, es de anotar que como intuición se cierne todo un manto de oscuridad. En ciertos momentos la intuición parece inclinarse al polo objetivo de la correlación, siendo en este caso el mundo la última conquista de la fenomenología. En otros es el sujeto y la experiencia reflexiva o actitud filosófica, la que permite apresar el sentido fenomenológico del mundo. Al respecto el profesor Daniel Herrera ha señalado el carácter ambiguo que comporta el análisis del ego en Crisis, en razón del predominio que tiene por momentos el mundo de la contingencia mundano-vital que determina a la subjetividad, y, en otros, donde la subjetividad dota de sentido al carácter natural que gobierna al mundo de la vida:

> "Captar con una sola mirada todo el significado de la correlación no es, sin embargo, empresa fácil. Inclusive, creo que es imposible: la experiencia humana no se deja plenamente explicitar ni mucho menos racionalizar. Ella nunca entrega toda la verdad de su sentido. La correlación se revela a veces como mundo vivido ocultando la vida que vive este mundo. Otras veces se nos revela como la vida que experimenta este mundo, ocultando todo el sentido del mundo vivido. Husserl padeció conscientemente hasta el final de sus días ante esta dialéctica de una realidad que simultáneamente se revela y se oculta".

El rostro jánico (en mitología romana Jano es el dios de las dos caras) que sobreviene en la correlación hombre-mundo ya es un indicio para leer el lugar que ocupa el ego en la construcción de una fenomenología del encuentro entre el mundo de la subjetividad y el mundo de la facticidad. La paradoja ínsita en el rostro jánico de la correlación, da cuenta, desde una mitad de su apariencia, de la disposición afirmativa que adquiere la determinación mundano vital de la existencia humana a través de la actitud natural, y, en la otra mitad del rostro, muestra su movimiento negativo al cobrar sentido para la subjetividad reflexiva, provista de

intencionalidad y de determinación objetiva, es decir, de la actitud filosófica.

En el límite que separa y a la vez reúne al mundo objetivo y al subjetivo se plantean las diversas maneras que tiene el Yo para darse como una entidad antropológica de sentido. Al respecto J. Wild, en Les Cahiers de Royaumont (coloquio de filosofía celebrado en 1957 cuyo tema fue Husserl), plantea que, en *Crisis*, Husserl no hablaba propiamente de una antropología filosófica, sino que se refería al problema del hombre bajo diferentes títulos, ya fuera con el término de 'psicología descriptiva', el de 'psicología fenomenológica', o incluso, bajo el rótulo de 'psicología pura'. Husserl encaró el problema metodológico que implicaba el estudio del hombre en medio del debate librado entre la psicología natural o racional, que por medio de una actitud objetiva reduce el estudio del hombre a los hechos verificables, esto es, a los datos cuantificables registrados en la experiencia empírica, y, una psicología fenomenológica que atiende la región subjetiva de los deseos, las querencias, las frustraciones, los motivos, las intenciones, etc., y que tiene por cometido fundamental: "(…) describir y, en lo posible, de aclarar esas estructuras necesarias que se encuentran en todo y que siempre caracterizan la existencia humana en el mundo".

Este mismo debate, pero con la psicología clásica, lo encontramos en Merleau-Ponty en la obra cumbre la *Fenomenología de la percepción* y del mismo modo en Michel Henry, quien valiéndose de las tesis ontológicas de la afectividad y de carne, expone en una de sus obras programáticas titulada Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran, el olvido en el que incurre la filosofía moderna: la corporalidad. En Scheler el debate entre psicologismo y psicología fenomenológica es integrado bajo un tercer elemento que los reúne: nos referimos a la antropología, la cual recoge elementos de la psicología (en tanto que el problema del hombre es leído como el estudio trascendental sobre las formas de la interioridad psíquica) y de la biología (en tanto que el problema del hombre es asumido como la indagación por el movimiento y la transformación de las formas de vida exteriores). Sin embargo, desde la misma preocupación husserliana por los sentidos que cohabitan en el mundo de la vida, ya viene sugerido el debate entre el psicologismo empírico y el fenomenológico.

En *Crisis* se asume como un presupuesto antropológico indubitable el hecho de que el hombre se define en función de las diversas maneras de vivenciar el mundo de la vida (lebenswelt). La pregunta que surge, entonces es, la siguiente: ¿cómo se da a la conciencia inmanente, que es la misma conciencia fenomenológica que dirige su mirada hacia las cosas mismas, las diversas maneras en las que el Yo habita vitalmente el mundo de la vida? Una antropología filosófica de corte fenomenológico se encargaría de mostrar mediante la descripción, las diferentes estructuras mundano vitales que experimenta el Yo en su correlación con el mundo. Hacer comprensible la obviedad de que el hombre se encuentra en relación con el mundo de la vida, es el sentido que adquiere en Crisis el realismo radical que propone Husserl para la fenomenología: "[…] no puede haber un realismo más fuerte, si es que esta palabra no indica más que lo siguiente: estoy seguro de ser un hombre que vive en este mundo, etc., y acerca de esto no abrigo la menor duda. Pero el gran problema consiste precisamente en comprender esta autoevidencia".

La tarea consiste, entonces, en explicitar aquellas estructuras que atañen a la realidad mundano-vital y que constituyen el conjunto de las vivencias en las cuales el hombre establece su relación con el mundo de la vida. De ahí que la primera estructura que define el carácter inmanente de la relación mundano-vital experimentada por el hombre sea el Yo cuerpo. Previo a la consideración corporal de la experiencia mundano-vital del hombre, conviene tener en cuenta que el yo de la fenomenología husserliana no consiste en ser un receptáculo espiritual que se encuentra atrapado en la materia extensa que es el cuerpo. Tampoco se erige desde el dualismo, donde el alma racional se distingue de manera radical de los sentidos y

del cuerpo en general. En esta medida Daniel Herrera argumenta lo siguiente:

> "El hombre es para Husserl una totalidad estructurada dinámica, intencional y teleológicamente; gracias a lo cual puede experimentar el mundo significativamente. Si hay una denominación que exprese el ser del hombre y, por consiguiente, su sentido, es el de 'vida que experimenta el mundo' (*Welterfahrendes Leben*)".

Evidentemente, –como lo señala el profesor Daniel Herrera- en Husserl no solamente tenemos noticia de un Yo-cuerpo, también es posible hablar de un Yo-instinto, de un Yo-persona y de un Yo-Trascendental. No hay, entonces, un carácter unívoco que defina la naturaleza del ego en la fenomenología de Husserl, sino más bien un movimiento exploratorio por las distintas experiencias mundano-vitales que atraviesa la subjetividad en la correlación con el mundo de la vida. Movimiento exploratorio que se afianza con la propuesta de Max Scheler, quien, además, prepara el camino de lo que hará la fenomenología francesa, que durante el siglo XX, desde múltiples miradas ha explorado las diversas maneras en las que la vida anímica del hombre experimenta el mundo. Bien sea desde la inmanencia radical del yo arrojado al mundo en Sartre, pasando por la experiencia subjetiva del absurdo en Camus, llegando con Levinas a la experiencia del otro, hasta arribar a Michel Henry, quien influenciado de manera poderosa por la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau Ponty, nos plantea una fenomenología del yo desde la triple relación entre afectividad, corporalidad y sensibilidad. Si en Husserl se asume que el conjunto de las potencias intencionales define la naturaleza del yo, en Scheler, tal supuesto lo lleva a situar el problema de la egoidad, más allá del asociacionismo de la psicología empírica y del solipsismo en el que incurre la pura descripción eidética de la vida consciente. En esta medida nuestro filósofo entiende que:

> "El yo no es nunca el producto de una asociación de elementos sueltos y aislados, asociación que necesitaría como medidora de la sensibilidad corpórea. La consideración fenomenológica lleva a ver el yo como una unidad originaria que implica una inclusión mutua de sus componentes."

La tesis scheleriana asume que el fundamento antropológico del ego, está en la unidad ontológica originaria, desde la cual se despliegan simultáneamente las funciones psíquicas y corporales. Tal planteamiento presupone la crítica que desde la fenomenología se hace al epígono de la filosofía moderna. Efectivamente, las réplicas a Descartes resuenan igualmente en la postura scheleriana. La reducción de todo lo anímico a la región psíquica del cerebro, y la consecuente escisión entre la vida material y la consciente, que produce la tesis mecanicista del cuerpo, es superada por los avances de la fisiología de comienzos del siglo XX. Los resultados de estas investigaciones indican que las actividades puramente psíquicas, no dependen del cerebro sino de estructuras vitales mucho más primarias como las afectivas, las cuales, se hallan en las glándulas del sistema endocrino. Éstas, dependiendo de su estado, inciden directamente en la vida impulsiva y afectiva de los seres humanos; y su estudio puede explicar también el desarrollo de la altura, la anchura, las características étnicas e, incluso, las patologías (gigantismo, enanismo, etc.) en los seres humanos. A partir de los trabajos de Braus y Tschermack en los campos de la anatomía y la fisiología, Scheler concluye que la división cartesiana entre *res extensa y res cogitans* deja de explicar la funcionalidad que genera la unidad entre psique y cuerpo:

> "El campo fisiológico paralelo a los procesos psíquicos vuelve a ser hoy el cuerpo entero y no sólo el cerebro. Por ende, no cabe seguir hablando seriamente de un nexo entre la sustancia psíquica y la sustancia corporal, tan externo como el supuesto por Descartes. Es una y la misma vida la que posee, en su "ser íntimo", forma psíquica y, en su ser para los demás, forma corporal."

La tarea, entonces, de la antropología fenomenológica de Scheler consistirá en

explicitar la correlación existente entre los movimientos fisiológicos y las formas de la vida consciente; de ahí que para explicar la condición vital del puesto que ocupa el ser humano en el cosmos, tenga que valerse de la gradación psicofísica. Esta forma de abordar el problema, le permite al filósofo escapar del solipsismo antropológico en el que incurre Descartes con la duda metódica: método que termina por dividir la naturaleza humana en dos polos contrapuestos. Para Scheler el dualismo cartesiano pierde de vista la unidad ontológica en la cual se compenetran ambos procesos. Que la percepción de un manjar sea una imagen psíquica que activa un estímulo, para luego originar un movimiento, antes, claro, de que el cerebro genere un proceso de deliberación sobre la conveniencia o inconveniencia de probar un bocado, resulta del todo una ficción, si se considera que el impulso del cuerpo por saciar su hambre responde a los jugos gástricos que actúan sobre el estómago y que exigen eventualmente el alimento. No menos es la acción de la conciencia, que estimula al deseo y abre el apetito.

2. La gradación psicofísica y el puesto metafísico del hombre en el cosmos

En El puesto del hombre en el cosmos, Max Scheler se propone estudiar la esencia del hombre con relación a los diferentes organismos de vida que habitan el mundo, como lo son los cuerpos inorgánicos, la planta, el animal, y, finalmente el mismo hombre. El puesto metafísico que le corresponde a la esencia del hombre, lejos de ubicarse más allá de los otros miembros que habitan el mundo de la naturaleza, está directamente relacionada con estos: "La palabra hombre indica en primer lugar los caracteres morfológicos distintivos que posee el hombre como subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos."

La familiaridad esencial que hay entre las plantas, los animales y los hombres hace parte del estudio sistemático natural de la antropología que propone Scheler. Sin embargo, su exposición, por lo menos en la obra señalada, no descarta la indagación por la legitimidad que tenga esta sistemática cuando se refiera al hombre en un sentido singular, pues, de lo contrario, no estaríamos hablando de antropología en un sentido filosófico sino de ciencia natural. Se trata, entonces, de una presentación que se esfuerza por identificar los grados psicofísicos que son propios de los reinos vegetal y animal, pero perfectamente análogos al ser del hombre, y que busca, al mismo tiempo, las notas distintivas que hacen a la especie humana única en su género. Esta gradación de los diferentes estados ontológicos que atraviesan los organismos vivos se presenta, a su vez, no como una lectura naturalista-evolucionista de los seres vivos, que se propone identificar los estratos orgánicos superiores avanzando progresivamente hacia el ser vivo mejor dotado, ni tampoco como una antropología eidética donde finalmente las cualidades espirituales superiores terminan por anular las formas naturales más primitivas. Hablamos, más bien, de una 'fenomenología de la gradación de los seres vivos' en donde la antropología filosófica recurre a la ciencia natural para explicar su devenir biopsíquico. La gradación responde a la dinámica interna y externa de la vida. No hay superaciones radicales entre un estado inferior a otro superior, sino, más bien, cambio y conservación entre los diferentes grados de la vida.

3. Los grados del ser psicofísico

La relación entre los diferentes mundos, el animal, el vegetal y el humano comienza con la categorización que emplea Scheler, al momento de hablar de una gradación biopsíquica que atraviesa a todos los seres vivos. Hablar de gradación, en lugar de evolución, presupone que las diferentes etapas de la transformación de los seres vivos, no son superadas radicalmente por la ley natural de la reproductibilidad, en donde los organismos más fuertes y mejor adaptados (según la premisa evolucionista de la selección natural), prolongarán su estructura genética a las generaciones futuras, asegurando al mismo tiempo la supervivencia de la especie. El concepto de materia en Scheler está mediado por la lógica- teleológica, que es una forma de explicación no causal del movimiento de los organismos vivos, los cuáles, según la idea de telos (finalidad), responden

tendencialmente hacia la realización de un fin específico. La teoría de la gradación se enmarca en la 'teleología de los organismos vivos', en la medida en que da cuenta de que los cambios acaecidos entre los seres vivos, no son superados por formas superiores, sino, que, más bien los va incorporando, como partes estructurantes de un todo que no las rechaza completamente, sino que las incluye en su propia estructura ontológica:

> "Dijérase, pues, que hay una gradación, en la cual un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo, en la arquitectura del universo, e intimando consigo mismo por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse íntegramente en el hombre."

Así, Scheler sostiene que la sustancia del hombre participa gradualmente de la sustancia vegetal y animal y viceversa. Por esto, lo que se trata es identificar, previamente a la taxonomía y a la clasificación natural de los seres vivos que los hacen diferentes unos de otros, "la más estrecha comunidad ontológica con aquellos fenómenos objetivos de la vida". A continuación pasaremos revista de los diferentes grados que hacen parte de la 'teleología de los organismos vivos', y que explican gradualmente la estructura ontológica del ser humano como un organismos psicofísico.

3.1. Impulso afectivo

El impulso afectivo se presenta como un grado inferior en la objetivación gradual de los seres vivos. El impulso no es una fuerza propia de la sensación, de la conciencia o de la representación. A diferencia del instinto o del sentimiento, los cuales, usualmente son potencias que van dirigidas hacia la obtención de algo, el impulso afectivo es un movimiento que carece de la intencionalidad para apresar un objeto determinado; ya que se trata de 'un placer sin objeto'. Esta primera estructura en la gradación biopsíquica corresponde a las plantas. El movimiento de las plantas responde al 'impulso afectado', que, careciendo por completo de una fuerza que provenga desde dentro del organismo, depende totalmente de la fuerza externa de la luz y de la tierra, siendo su única dirección el ir hacia arriba o hacia abajo. Justamente, el sentido que le da Scheler a la palabra de afecto tiene que ver con la situación de plena afectación en la cual se encuentra la planta, al no ser ella misma la que produce su propio movimiento, sino que éste es efectuado debido a la fuerza que ejercen los factores externos como la luz, el agua y la tierra.

Ahora bien, el impulso afectivo no se presenta propiamente como una sensación, pues ésta última presupone dos momentos: primero, el organismo produce un anuncio interno en donde el ser vivo identifica el tipo de movimiento que genera la sensación; y segundo, una modificación inmediata de los movimientos del organismo en respuesta al anuncio interno. La planta no logra responder al movimiento de la sensación porque carece de una memoria asociativa que enlace tanto la acción de sentir como la reacción o movimiento que surge en respuesta. La existencia biopsíquica de las plantas se explica como una pasividad afectiva, en donde ellas no producen el impulso, sino que, antes bien, le sirven de medio enlazando los procesos de transformación de la energía solar e hídrica, que generan factores energéticos externos:

> "La planta suministra, por tanto, la prueba, más clara de que la vida no es esencialmente voluntad de poderío (Nietzsche), puesto que ni busca espontáneamente su sustento, ni en la reproducción elige de un modo activo su pareja. Es fecundada pasivamente por el viento, las aves y los insectos; y, puesto que ella misma se prepara en general el alimento que necesita, con materias inorgánicas, que existen en cierta medida por todas partes, no ha menester como el animal dirigirse a determinados lugares para encontrar su sustento".

La estructura ontológica que domina a la planta no tiene que ver con el sentimiento, con el instinto, con la memoria asociativa, ni con un sistema nervioso cerebral o la 'voluntad de poder' nietzscheana, sino del arrojo total de su ser al entorno que lo circunda. Como bien lo precisa nuestro

autor, la nota esencial de la vida vegetal es el impulso de todo el organismo dirigido hacia afuera. En tal situación, decimos que el modo de ser de las plantas es extático, y que el impulso afectivo es la ausencia de reflexión de la planta, esto es, que su condición vital consiste en revertir la situación de los organismos superiores y dirigir su movimiento desde adentro hacia afuera. La existencia de la planta se reduce al cumplimiento extático de un movimiento propio de la vida, y que se hace patente en las funciones biológicas de la nutrición, el crecimiento, la reproducción y la muerte.

Si bien a las plantas las caracteriza su estado de mera pasividad, lo que las hace únicas es la expresión, pues lo que admiramos justamente de las plantas es su estructura fisionómica que nos da noticia de su talante externo como el estar lozano, marchito, exuberante, pobre, radiante, etc. Se trata, pues, de la expresión particular de la planta y no solamente de una manera específica que ha tenido el organismo al adaptarse a su medio, como lo sostiene Darwin.

No es propio de las plantas el negar su situación existencial primigenia, pues difícilmente encontraremos en el mundo vegetal la emancipación de los organismos, o, siquiera la decisión de las rosas de desplazarse hacia otro lugar en razón de que las condiciones del medio natural en el que viven no son del todo favorables. Uno de los postulados teóricos del evolucionismo, determina que dos son las pautas definitorias en la evolución de las especies: el uso y la utilidad. Tales criterios, explican el desarrollo de ciertos organismos superiores a diferencia de otros inferiores. Las estructuras orgánicas, de manera autónoma, van incorporándose a la dinámica evolutiva, asumiendo nuevas estructuras y abandonado otras. Sin embargo, en este proceso que varía entre la pérdida y la ganancia, no se explica la evolución en las plantas, pues justamente la dinámica entre el uso y la utilidad está mediada, en principio, por el movimiento de los organismos, que responde indistintamente, o a los cambios en su estructura interna, o a la competencia que se desata en la lucha entre las especies. La supervivencia de las plantas depende del movimiento que se produce en el mundo externo (ya sea el del aire, el agua, la luz, la intervención humana, etc.). Ellas mismas no producen un movimiento direccionado hacia el uso o la utilidad. De ahí que las plantas, sean una excepción a ésta dinámica de la evolución, pues lo que se admira en ellas no es tanto la utilidad que proporciona, como la belleza que produce su propia expresión, que en principio, es de carácter pasivo. Ellas mismas irradian la belleza o eventualmente la fealdad, según las condiciones naturales del medio que las afecta o el uso que se hace de ellas. Las plantas que generan el gusto y el encanto resultan no ser las más aptas para determinados ambientes o ciertos usos, pero si las más admiradas. Al no responder a los criterios del uso y de la utilidad, Scheler considera que la pasividad, que genera la afectación externa sobre la planta, produce su expresión, y en general, su admiración. Ahora bien, la presencia del impulso afectivo se identifica, de manera análoga, en la estructura ontológica del hombre. El encuentro entre el hombre y la planta es la vida afectiva. En el sentido de que la vida humana también puede ser entendida como una afectación que se produce en el afuera. La vida de la planta, como la del hombre, es entendida como el impulso inicial de todo organismo de ir hacia afuera. Scheler sitúa el impulso afectivo en medio del sueño y la vigilia, en el que permanecen en unidad todos los instintos. El estado vegetativo en el hombre se encuentra más en el sueño que en la vigilia.

3.2. Instinto animal

El instinto es la segunda gradación en la comunidad ontológica de los seres vivos. Según Scheler, el instinto es "(…) La conducta del ser vivo". En la observación de esta conducta instintiva, sobresale, antes que el estímulo y la respuesta, la orientación de la acción hacia algún objeto. No se trata de una mera respuesta motivada por una influencia externa en donde el cuerpo orgánico responde de manera inmediata. Más bien, es el resultado de una experiencia mediada, que la identificación de un instinto. En el estudio fenomenológico del comportamiento animal, Scheler descubre que la conducta externa que

apreciamos en la acción instintiva corresponde paralelamente a un movimiento interno. Puesta la mirada en la interioridad de la conducta instintiva, Scheler sostiene que su existencia comienza con la "relación de sentido" (SMK 39). Entiende Scheler por 'relación de sentido', el movimiento al cual va dirigido el comportamiento instintivo del animal. Determinado el objeto que se pretende obtener, el cuerpo procede en la ejecución de una serie de movimientos, los cuales son el resultado de una combinación de reflejos. A esto lo denomina nuestro autor ritmo. Tanto la relación de sentido como el ritmo son momentos que producen el movimiento del cuerpo y que están al servicio de una cierta prevención instintiva frente a los acontecimientos que ocurran en el futuro. Una tercera variable que identifica nuestro autor es la 'vida de la especie'. Antes que los individuos tomen conciencia particular del comportamiento instintivo, o que se adapten a un determinado mecanismo de estimulo y respuesta mediante el ensayo y el error, lo que particulariza el comportamiento animal es justamente la estructura genética hereditaria. Un ejemplo, para explicar estas variables, es la observación de toda la serie de movimientos que realiza un felino al momento de cazar una presa. En el estar agazapados entre el follaje, con el movimiento de sigilo de todas sus extremidades, las orejas inclinas hacia atrás, etc., todo ello hace parte del ritmo y del objetivo, o la relación de sentido, que persigue el instinto de caza, característico en estos animales. Este mismo instinto es legado a las generaciones futuras, de tal manera que la vida de la especie continúa sin que ningún tipo de modificación de conducta externa, altere este orden natural.

Conviene aclarar que el instinto, tal y como lo plantea Scheler, no es modificable. Mejor dicho, su estudio fenomenológico puro, descubre que la descripción del instinto animal, no puede ser entendida de manera objetiva, si se parte del supuesto de que a partir de un número de ensayos dirigidos por un agente externo, se podrá modificar el comportamiento del animal. El instinto no se desenvuelve de manera programática y mecanizada sino libre. Es recurrente observar a animales de presa puestos en cautiverio que pierden el instinto de la caza al encontrarse en un espacio abarrotado y estrecho. La estructura innata de los instintos reacciona de manera distinta dependiendo de la circunstancia específica en la cual se encuentra el animal en su medio. De ahí que el comportamiento animal responda ontológicamente al lugar natural y a la manera de ser del instinto, que se pone en movimiento de acuerdo a la situación de caza, de cortejo, etc. En esta medida, el instinto es fruto, particularmente, de un proceso de adaptación de los organismos al medio natural, y no el resultado de una respuesta deliberada y venida de afuera bajo la orden de otro ser vivo. Por ello enfatiza nuestro autor que el instinto no es una facultad de asociación ni de aprendizaje, sino "[…] una forma del ser y del acontecer psíquicos más primitiva […]".

Ahora bien, mientras que las formas más evolucionadas del instinto, como la inteligencia en los mamíferos superiores, se caracteriza por la producción biopsíquica de asociaciones entre dos cosas diferentes, el instinto, en tanto que forma biopsíquica primitiva, es una potencia creadora, que se caracteriza por disociar lo que el entendimiento une. Esta fractura lejos de ser destructiva es creadora, en tanto que garantiza la perpetuación hereditaria del instinto a los futuros miembros de la especie. Scheler complementa esta fenomenología del instinto animal, desde una perspectiva eidética (psíquica). Esta forma de proceder, consiste en entender el *modus operandi* del instinto, justamente en medio de la disociación existente entre la preciencia y la acción. Con lo anterior se indica, que el instinto no es un saber que ordena inmediatamente la acción. El instinto no es una saber de la representación ni de las imágenes sino un "[…] sentir resistencias con matices de valor, diferenciadas según impresiones de valor, resistencias que serían atrayentes y repelentes". El instinto opera bajo el esquema de la resistencia que valora el objeto según la atracción o la repulsión.

3.3. Memoria asociativa

No solamente los organismos vivos poseen el instinto como una forma primitiva

de comportamiento, también los caracteriza la conducta habitual, en donde tiene lugar la memoria asociativa. La memoria, es una potencia biopsíquica que modifica la conducta de manera progresiva, con la intención de darle mayor sentido y utilidad a los comportamientos. Esta modificación da por entendido de que el organismo vivo es un ser dispuesto al aprendizaje, y, sobre todo, a aquel en donde tienen lugar el aprendizaje a través del ensayo y el error. Solamente tenemos una modificación positiva de la conducta cuando el animal retiene los movimientos que generaron un mayor éxito en la prueba. Este fenómeno es único y se da de manera diferente al de la vida vegetativa, ya que en ésta se desconoce completamente los comportamientos habituales que permiten el adiestramiento de los organismos, y, en un grado superior, el autoadiestramiento. La mecanización de la vida que se obtiene mediante el aprendizaje por asociación, define la existencia habitual de los organismos vivos en un sentido corporal y psíquico:

> "Así como el organismo corporal va produciendo en el curso de la vida cada vez más un conjunto relativamente mecánico, hasta hundirse por completo en mecanismo cuando llega el momento de la muerte, así nuestra vida psíquica va produciendo cada día enlaces más puramente habituales de representaciones y de formas de la conducta y el hombre va tornándose en la vejez el esclavo del hábito."

En ciertos mamíferos y vertebrados cuyo sistema nervioso posee una mayor complejidad (pensemos en los primates y homínidos en general), ocurre que la memoria asociativa es perfeccionada por la imitación en el movimiento de las acciones que ejecutan los individuos de una misma especie. La imitación –según Scheler- no es una copia sino una repetición de un comportamiento que se ha presentado útil en la supervivencia de la especie. De esta forma la imitación llega a configurar la costumbre en el comportamiento biológico de los animales. De manera análoga, el hábito que sedimenta las costumbres dentro de una cultura en el género humano, se hace presente en las formas de vida animal en donde prevalece el aprendizaje a través del legado que deja la horda o la manada a sus individuos. Pensemos en este caso en los elefantes, que hacen un recorrido de miles de kilómetros en busca de alimento, agua y lugares propicios para la reproducción, legando este mismo comportamiento a las nuevas generaciones de elefantes, constituyendo así una costumbre basada en la imitación, y que se propone determinar la conducta más allá del mero instinto o la codificación genética. La presencia de un comportamiento habitual, es análogo al aprendizaje mecanizado que adoptan los grupos humanos para movilizarse eficazmente en el mundo, tal y como ocurre con el fenómeno del lenguaje:

> "Los contenidos tradicionales nos son dados siempre como presentes; no tienen fecha y se muestran eficaces para nuestra acción presente, sin llega a ser objetivos en una determinada distancia del tiempo. En la "tradición", el pasado nos sugiere más de lo que sabemos de él."

Si en los animales el comportamiento habitual determina eficazmente la supervivencia, convirtiéndose en una costumbre mecánica que complementa al instinto, en el mundo humanizado por la razón, la costumbre se objetiva en hechos culturales cuyo propósito es constituir el tiempo en un memoria (objetos artísticos, prendas de vestir, documentos, etc.), de tal maneta que los cambios y las nuevas formas de objetivar el pasado, superan le pura mecánica del comportamiento animal por asociación, y apuntan directamente a la invención de una tradición, de una cultura:

> "Es obra de la ratio, que en un mismo acto objetiva un contenido tradicional y al hacerlo lo lanza de nuevo, por decirlo así, al pasado, a que pertenece, dejando así libre el camino para nuevas invenciones y descubrimientos."

En síntesis, para Scheler lo que hace diferente la memoria asociativa del instinto es la adopción de un hábito mecanizado en el comportamiento, que permite la liberación del individuo de su relación biológica con la especie, justamente porque la memoria tiene

como función la adaptación del organismo vivo a nuevas situaciones de supervivencia.

3.4. La inteligencia práctica en los animales superiores

La cuarta forma de la vida biopsíquica tiene que ver con la inteligencia práctica. Esta inteligencia tiene por función resolver las dificultades inmediatas que surgen en la acción que implica el alimento, la protección e incluso la reproducción.

A diferencia de la memoria asociativa, la conducta inteligente posee un sentido de lucidez que la hace distinta al mero ensayo y error, en tanto que cada situación se le presenta como un nuevo reto para su solución. La forma psíquica de la inteligencia práctica se caracteriza por generar un pensamiento anticipatorio que prevé un hecho que no ha ocurrido y, por tanto, no se ha vivido. Se trata de un saber prudente y sagaz que se prepara ante lo nuevo. En la inteligencia práctica es el individuo quien termina por perfeccionar su condición natural en tanto que es miembro de una especie.

A propósito del significado de la inteligencia práctica en los animales, Scheler encara la discusión desatada por los biólogos de la época (principalmente por el biólogo Köhler) sobre si los antropoides superiores y chimpancés poseen realmente inteligencia práctica. Para nuestro filósofo la inteligencia práctica no es una facultad exclusiva de los hombres, sino que se muestra igualmente entre los seres vivos superiores. Ello lo afirma partiendo de la observación de un chimpancé, quien tiene delante de sí un objeto comestible en un recipiente, y dirige su atención a las maneras que le permiten alcanzar el objeto deseado. Se trata de un tanteo progresivo del mundo en donde el animal explora causalmente los medios que le permiten obtener el alimento dentro del recipiente. Si bien los animales pueden emplear medios para la obtención de algún objeto que genera placer, no están propiamente facultados para valorar los objetos según la utilidad o el agrado, sino es partiendo de la impresión concreta de los bienes particulares que satisfacen de manera inmediata su deseo.

4. Lo humano como negatividad 'dirigida hacia' y la teoría de la persona

El segundo capítulo de *El Puesto del hombre en el cosmos* se propone encarar la diferencia sustancial, esto es, metafísica, que permite comprender el lugar ontológico que le corresponde al hombre. Desde los trabajos de Lamarck, Darwin, Köhler, y Schwalke, entre otros, los lazos de vecindad biológica entre el hombre y el animal, y que se estudian en las teorías evolucionistas, parten de la premisa antropológica del homo faber. Esta tesis, entiende que la naturaleza humana es una estructura biológica que hace cosas; a partir de este presupuesto las cercanías entre el animal y el hombre, resultan del todo más evidentes a la luz de la biología, que desde la misma antropología filosófica, la cual, ha posicionado al hombre, desde el mundo griego, bajo el aspecto diferenciador que caracteriza su condición espiritual. Scheler propone un giro que se aparta de la tendencia de la época, buscando con ello no equiparar el modo de explicación biológico con el antropológico. Y ello lo hace partiendo de un presupuesto histórico y no metafísico espiritual. Es decir, para nuestro filósofo, la existencia humana se ha caracterizado, a lo largo de la historia, por deshacer permanentemente los vínculos de continuidad que lo atan a la vida orgánica. Esta fractura, que abandona el estado de existencia natural, se configura a partir del principio de negación. La negatividad de la existencia humana, tiene que ver con la oposición que generan las diversas objetivaciones culturales que realizan los hombres en la historia (arte, técnica, filosofía, ciencia, religión, lenguaje, etc.), y las cuales se levantan en contra del curso habitual de las cosas. Desde esta crítica a las teorías de la evolución, resuenan los ecos de la fenomenología, que apunta al estudio genético de las estructuras que componen la vida del espíritu. El cambio que propone Scheler de historiar lo humano ya no desde la ciencia natural sino desde la ciencia antropológica, tendrá igualmente repercusiones en su propuesta ética y axiológica y, particularmente, en la teoría de la persona. El fondo que nutre esta negatividad, y que explica el devenir de un

estado anterior a otro superior, va íntimamente ligado con la 'teleología de la vida', y que se propone desde la fenomenología:

> "Se puede entender la teleología vital significando que el reino de la vida se dirige o está dirigido hacia un fin prefijado de antemano, de tal modo que la dinámica vital desde el principio hacia ese fin, que, de este modo, se convierte en principio director de la evolución. Entendido así, el principio de finalidad se convertiría en el equivalente dentro de las ciencias de la vida a lo que dentro de la naturaleza inorgánica representa la causalidad mecánica."

A partir de la teleología, la negatividad no es propiamente la anulación de algo anterior respecto de algo posterior, sino más bien su inclusión dentro de una totalidad que resume la historia del hombre; historia que parte de la premisa de un mundo humanizado a través de cultura. Este mundo escrito por medio de las grafías de la cultura y no desde la dinámica de la evolución natural de los organismos vivos, es la nota característica de la idea de telos. Ahora bien, la génesis del principio de negación de lo humano, comprende desde la capacidad de razonar y construir proposiciones (logos), hasta la actividad de los centros anímicos que comprometen las dimensiones emotivas, intuitivas y volitivas. En otras palabras, las objetivaciones que realiza la vida espiritual, según la idea de negación, se despliegan igualmente en el mundo de la razón como en el de los afectos. De ahí que desde la antropología scheleriana entendamos que la naturaleza humana se define como aquella totalidad de las potencias racionales y emocionales, interactuando sobre el 'centro activo' que es la persona humana. En este planteamiento se aprecia el influjo de la fenomenología en la comprensión del 'espíritu humano', y que Scheler incorpora a la antropología, entendiendo por esta categoría la apertura del hombre hacia el mundo. El abrirse al mundo responde al ejercicio de la libertad, entendida como la liberación e independencia de la especie humana ante el devenir ininterrumpido de la naturaleza.

De esta manera, se erige desde la indagación antropológica una fenomenología de la persona humana, que hace una historia ya no solamente natural de los fenómenos humanos, sino en relación directa con los estados de ánimo (angustia, dolor, sufrimiento, vergüenza, etc.) las intuiciones (en el orden moral, estético y gnoseológico) y la naturaleza volente (deseos, y pasiones). La negación del curso natural de la vida, a la que responde la capacidad propositiva del hombre para pronunciar un 'no', es una clave que le permite a Scheler mantener distancia de la concepción evolucionista de la existencia humana. Si bien Darwin sentó las bases de los postulados biológicos de la teoría de la evolución, sus continuadores incorporaron el modelo de explicación para entender los fenómenos demográficos, en el caso de Malthus, o históricos, en el caso de Spencer. Empero, este modelo de explicación que responde a la descripción del movimiento de los organismos vivos a partir de esquema 'mecanicista', genera una serie de implicaciones metodológicas que inciden seriamente en una comprensión metafísica del fenómeno humano:

> "La biología mecanicista, piensa Scheler, se caracteriza por cuatro tesis (…). En primer lugar, el organismo viviente es visto como una mera agregación de partes, cuya asociación daría por resultado la vida; en realidad, la unidad vital sería algo accidental puesto por el sujeto pensante. Así, en segundo lugar, cada órgano concreto sería un instrumento que se mide por la utilidad que aporta al conjunto del organismo; se trata de la aplicación al mundo de la vida de una categoría típica del mundo inorgánico como es la de instrumento. La consecuencia, en tercer lugar, es que todos los fenómenos humanos son explicables como epifenómenos del proceso de adaptación al medio, el cual, a su vez, es reductible a la tendencia a la conservación que tiene todo ser vivo. Así, por último, la vida no es un fenómeno originario, sino una propiedad que depende de esa mera agregación de partes que es el organismo."

El principio de 'causalidad mecanicista' explica el devenir de los organismos a partir del proceso de adaptación y posterior desaparición de unas estructuras primitivas ya inútiles, hacia otras más complejas y útiles, instrumentos indispensables para sobrevivir a la 'lucha por la existencia'. Las implicaciones sociales de este postulado antropológico se hacen visibles en el 'darwinismo social', en tanto que el 'mecanicismo biológico' da razón de la evolución a la manera de un incansable trabajo fabril, en donde el hombre moderno se halla condenado a una producción incansable y la mayor de las veces, carente de sentido para la 'entelequia de la vida'.

La conexión lógica de la negación dentro de una proposición (v. g. 'no debes agredir al prójimo'), es solamente el resultado de la adaptación humana a las condiciones adversas que produce un ambiente hostil, donde otros miembros de la misma especie también desean perpetuar su gens. Así, en la lucha que se libra entre familias de una misma especie, la comunicación se convierte en un instrumento a la mano, muy útil para no desaparecer del ciclo de la vida natural. Según Scheler, entre la graduación ascendente de las facultades mentales y físicas y el principio negador de la naturaleza humana a todo lo que se refiere adaptación al orden natural de la vida, se extiende un gran 'no':

> "Pero también sería un error representarse ese quid nuevo, que hace del hombre un hombre, simplemente como otro grado esencial de las funciones y facultades pertenecientes a la esfera vital, otro grado que se superpondría a los grados psíquicos ya recorridos —impulso afectivo, instinto, memoria asociativa, inteligencia y elección—y cuyo estudio pertenecería a la competencia de la psicología. No. El nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la '"evolución natural de la vida"', sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la '"vida"' es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron 'razón".

El principio negador por excelencia que afirma de manera rotunda la diferencia entre el hombre y el animal es la razón: sólo los seres humanos tenemos la posibilidad de decir 'no', porque poseemos la facultad de razonar. La decisión fundamental que lleva a cabo el hombre al negar la injusticia natural de las cosas, es al mismo tiempo una protesta ante el devenir de las guerras y las violencias más salvajes. Este acto de toma de posición consiste en atreverse a decir 'no'. "Ten el valor de decir no", es equivalente a sostener "ten el valor de servirte de tu propio entendimiento"; es decir, que la negación es un esfuerzo del espíritu que busca dar cuenta de los fenómenos, más allá de su realidad sensible y evidente. La negación fundamental que caracteriza al 'no', hace patente que el hombre en tanto que es un ser capaz de estructurar un decir razonado (logos), no es simplemente homo faber. La negación es ya una toma de posición, o mejor, una decisión disidente que se inclina por la diferencia y que manifiesta su oposición al continuum natural y normal de la vida orgánica.

Para Scheler, si bien el logos caracteriza la negatividad de la naturaleza humana, éste no es la única facultad que da cuenta de su 'espíritu'. Nuestro filósofo emplea la categoría de 'centros anímicos' o 'espíritu' para referirse a otras dimensiones que definen lo humano más allá de la razón. Intuiciones, emociones, sentimientos y deseos constituyen, en términos generales, el espíritu humano en su negatividad. Como se estudiará en las investigaciones fenomenológicas sobre la ética y la axiología, la persona humana será una categoría que desde la antropología es entendida como el 'centro activo' del espíritu sobre el cual gravitan el conjunto de las dimensiones intelectuales, intuitivas, afectivas, emocionales y volitivas:

"Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es espíritu. Y denominaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa diferencia de todos los centros funcionales 'de vida', que, considerados por dentro, se llaman también centros 'anímicos'."

4.1. La libertad

La libertad se entiende como un proceso de negación de la vida natural, en el sentido de que la existencia biológica de los animales, caracterizada por Scheler como una 'continuidad evolutiva', no es la misma que la 'historia de los hombres', donde se ponen de manifiesto rupturas, retrocesos, e involuciones. De ahí que la primera objetivación de la 'conciencia humana' sea la libertad, que se presenta bajo el aspecto del rechazo. Scheler define la actividad espiritual como un acto de objetividad, es decir, en donde lo humano, a diferencia de la animalidad, tiene la posibilidad de determinar de un modo peculiar el ser de los objetos:

> "Yo diría que el animal está esencialmente incrustado y sumido en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos, sin aprehender nunca "objetivamente". La objetividad es, por tanto, la categoría más formal del lado lógico del espíritu."

Scheler plantea que desde la categoría de la libertad, la antropología filosófica asume que la humanidad se despliega históricamente como un movimiento de 'aprehensión objetiva', que busca ir más allá de las cadenas que lo atan al esquema funcional que se muestra en la existencia natural de los seres orgánicos, donde predomina el ciclo vital del nacimiento, la reproducción y la muerte. Desde la categorización formal de la idea de libertad, se ingresa a un nuevo 'mundo de la vida' donde la persona es el 'centro activo', de un conjunto abierto de posibilidades:

> "Pero, ¿qué es este "espíritu", este nuevo principio tan decisivo? Pocas veces se han cometido tantos desafueros con una palabra -—una palabra bajo la cual sólo pocos piensan algo preciso—. Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase de saber, que sólo el espíritu puede dar, entonces la propiedad fundamental de un ser "espiritual" es su independencia, libertad o autonomía existencial —o la del centro de su existencia— frente a los lazos y a la presión de lo orgánico, de la "vida", de todo lo que pertenece a la "vida" y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante ser "espiritual" ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es 'libre frente al mundo circundante', está abierto al mundo."

Bajo la idea de la libertad, el vínculo entre el sujeto con el mundo de las cosas, deja de ser una relación instintiva o de asociación y pasa a ser una relación de tipo objetivo, en el sentido de que el espíritu, en su absoluta libertad, puede modificar el ser de las cosas. Esta objetividad eleva el estatus de la cosa que está en el mundo y la convierte en un objeto a la mano del hombre. De una simple piel abandonada el espíritu la eleva a objeto cuando la transforma en una manta, por ejemplo. Por ello nuestro autor sostiene que el espíritu en su plena libertad deviene en objetividad, es decir, que se materializa en objetos de uso, de adorno, de caza, etc.

Si el espíritu se objetiva en un mundo hecho a su medida, el animal 'permanece atado al medio', ya que se encuentra en una 'situación extática', esto es, dependiente del ambiente natural que le provee de alimento y seguridad. De otro lado, el hombre se encuentra 'encadenado al mundo'. El estar encadenado al mundo, no es una metáfora

que se refiera al proceso de adaptación del animal-hombre al ambiente natural, sino, que, más bien, alude al aplazamiento de los impulsos sensibles inmediatos que procuran el alimento y el asentamiento, hacia la búsqueda de un objeto que modifique el sentido de la existencia. A ello lo denomina Scheler "hallarse abierto al mundo". El hombre, a diferencia del animal, convierte su medio en un mundo habitable. Lo sustantiviza, es decir que le otorga sentido a los objetos, según sus propios intereses subjetivos. Darle sustancia al mundo de los objetos, implica realizar un acto de alejamiento respecto de las condiciones que determina el propio medio natural.

Además de la libertad, que tiene por cometido la objetivación de las cosas y la transformación del medio en un mundo humanizado, el segundo elemento es la "conciencia de sí". A partir de este concepto, Scheler entiende que el hombre es el único ser que logra 'poseerse a sí mismo'. Ello lo hace mediante un acto de 'recogimiento', que el animal no logra alcanzar, justamente por permanecer en un estado de absoluta exteriorización. El abandono al mundo exterior, no le permite retornar a su propio centro de gravedad, que es el mundo de la interioridad. Es palpable el hecho de que el hombre por segunda vez (bajo el aspecto de la reflexión) es consciente de lo que ve y de lo que oye. El animal difícilmente logra percibir esta segunda percepción que proviene de la capacidad para realizar una "(…) nueva reflexión y concentración de su existencia."

En este punto, nuestro filósofo resume la gradación objetiva de un organismo vivo. Sucesivamente Scheler establece como partes estructurales en la gradación de las entidades biopsíquicas: 1) las cosas inorgánicas, 2) las plantas, 3) los animales y los 4) hombres. Integran el grupo de las cosas inorgánicas las moléculas, los átomos y los electrones. Son entidades que carecen de un centro interior y que percibimos cuando aplicamos la división mental de los cuerpos. Ahora bien, reconocemos la posición ontológica de un organismo vivo cuando ocupa un lugar en el espacio y no tenemos que recurrir a la abstracción para saber de su existencia, como ocurre en las cosas inorgánicas. Los cuerpos existen con independencia a nuestra percepción. Aquello que no percibimos inmediatamente lo imaginamos como si estuvieran en un espacio en el que recíprocamente van intercambiando fuerzas. En cambio, en el caso de los cuerpos de plantas, animales y hombres, decimos que efectivamente ocupan un lugar en el espacio, y se encuentran en movimiento particularmente por unas potencias que las animan; ya sea en las plantas el impulso afectivo, en los animales el instinto, la memoria asociativa y, en algunos mamíferos superiores la inteligencia práctica, o, en los hombres, la libertad, la objetivación y la conciencia de sí.

4.2. Las categorías del mundo espiritual de la persona humana: sustancia, espacio – tiempo y el conocimiento ideatorio de las esencias (la reducción fenomenológica)

La historia de la gradación ontológica de los seres vivos, o la 'fenomenología antropológica', incluye en el estudio de la persona humana las modalidades del mundo biopsíquico. En este sentido, se habla de mundo espiritual como si se tratara de la punta de un iceberg, el cual puede apreciarse desde la superficie, pero no así su parte más grande, que está cubierta y no puede verse a simple vista, pues sus orígenes, como ya lo hemos dicho, comprenden desde las estructuras moleculares más primitivas hasta las funciones fenoménicas de todos los organismos vivos. El mundo humanizado por la persona tiene que vérselas con la sustancia, el espacio-tiempo y el conocimiento ideatorio de las esencias, ésta última bajo la modalidad de la reducción fenomenológica. La categoría de cosa o sustancia, sólo es explicable desde la percepción humana. Como ya lo sostuvo Aristóteles en la Metafísica, la sustancia es un compuesto entre forma y materia, que en la realidad percibida empíricamente se da manera compacta. Un ejemplo de esto lo da la silla, pues la percibimos no en sus partes aisladas (efectivamente no nos referimos a ella solamente como el espaldar o las patas, sino en su conjunto) ni tampoco en su idea como si la tuviéramos de un modo innato en la mente. Vemos la silla, y de ella afirmamos

tanto la materialidad que la hace visible como la expresión ideal o lingüística que la dota de sentido. Los animales, en cambio perciben un objeto no en su consistencia sino en tanto que es otra cosa distinta. Cuando el mono se percibe en un espejo busca en la parte de atrás si efectivamente es otro mono el que se encuentra tras lo reflejado. Por lo tanto no percibe una cosa consistente en sí misma sino otro cuerpo. La sustancia es lo que le da el centro de consistencia a las cosas y es propiamente lo que percibimos.

La segunda categoría propia del espíritu es el espacio único. El ciego reconoce el lugar de sus tratamientos porque percibe con el tacto y el oído las características del lugar que frecuenta, distinguiendo las diferencias entre ciertos lugares y otros. Este fenómeno se entiende como la 'síntesis de la percepción que identifica el espacio único. Para el animal el espacio siempre será el mismo, sin poder reunirlos en una síntesis simbólica que le permita objetivar el espacio de manera definida, como si lo hace el hombre cuando denomina el espacio de descanso (habitación) de manera diferente al espacio del estudio (la biblioteca). Las intuiciones del espacio y del tiempo son igualmente propiedades humanas, porque obedecen a la serie de sensaciones que le permiten ejecutar movimientos bajo un cierto orden secuencial.

Sin embargo, no siempre el espacio y el tiempo son asumidos como una síntesis de la percepción objetiva del mundo. Scheler hace referencia a dos modos de experiencia del vacío del espacio-tiempo. Una de ellas tiene que ver la insatisfacción de los impulsos, que asume cierta familiaridad con el espacio. Esto se puede explicar a partir del fenómeno de la enfermedad. Efectivamente, el cuerpo que padece, a pesar de no establecer una relación de precisión con el espacio, experimenta una leve sensación en el movimiento del cuerpo que le permite reconocer el lugar que habita. Por ejemplo, una persona en estado de coma reconoce la familiaridad del lugar en el que se encuentra. Cuando Scheler nos habla de la sensación de espacialidad como una forma vacía donde los impulsos no están en la plenitud de la satisfacción, se refiere – eso considera el expositor- a la sensación del cuerpo de no encontrarse en la posesión de sus sentidos (enfermos terminales, estado de muerte cerebral, etc.), y a pesar de vivir en esta situación, logra distinguir la familiaridad que posee el 'espacio único' para su existencia.

Empero, Scheler nos habla de una segunda modalidad del vacío del espacio que es aún más primitivo: el del propio corazón. Este espacio, según parece, es la sensación de la ausencia y en general de vaciedad de las cosas en la propia intimidad del sujeto ¿se tratará de la experiencia de la nada?, muy posiblemente nuestro filósofo se refiere a aquel estado de absoluta infinitud que experimenta el corazón cuando descubre la total soledad. El espacio vacío del corazón, como lo denomina el propio Scheler, es una experiencia de ausencia que genera un retorno al mundo interioridad ante "(…) el incumplimiento de las esperanzas que nuestro impulso abriga."

Las formas vacías del espacio-tiempo, no son llanas percepciones del mundo, sino variables fundamentales de la experiencia del hombre donde aflora a flor de piel las sensaciones del dolor, la angustia y la desesperanza. Las formas vacías del espacio-tiempo exploran el mundo de la interioridad, que para la antropología filosófica es un campo fértil de indagaciones fenomenológicas. El otro mundo, el de la exterioridad, es abordado por nuestro filósofo de la siguiente manera.

El mundo espiritual de la persona humana está relacionado con unos espacios que pueden ser nominados, habitados o no experimentados, y en este sentido hablamos de la ausencia del espacio-tiempo en la 'insatisfacción de los impulsos' y en el 'vacío del corazón'. En el mundo animal predominan los 'espacios ambientes', es decir, que la relación del animal con el medio no producirá un proceso de objetivación, nominación o particularización. El mundo objetivo que construye el hombre de su propio cuerpo, es una conquista de la ciencia humana ya que la cuantificación, la numeración, la clasificación, etc., son actividades que relacionan al mismo hombre dentro de un mundo extraño de relaciones causales, donde se suspende de manera

inmediata la relación del cuerpo con los sentidos y con las necesidades.

Efectivamente, el animal difícilmente logra particularizar los espacios únicos dado que "[…] vive completamente sumido en la realidad concreta de su actual presente.". El espacio para los animales es una extensión donde se desenvuelve libremente su cuerpo. No establece una mirada única y particular de un espacio, por ejemplo, distinguiendo la zona de las rosas y de los tulipanes de modo diferentes al lugar de la fuente, y aún así, enlazarlos en una percepción general. La percepción general del hombre abstrae de la situación particular de los objetos en el espacio y se organiza a través del diseño de esquemas, formas numéricas y en general la aplicación de un conocimiento científico que permite comprender de manera independiente las contingencias del entorno.

Desde la perspectiva fenomenológica, la 'elevación' que caracteriza a la percepción del espacio, al determinar el sentido de las cosas y de su ubicación en el mismo, es un movimiento de la relación conciencia-mundo de la vida, que trasciende a la mera actitud natural que domina en el mundo animal. El mundo habitado por el hombre se caracteriza por la nominalización y la ubicación. Sin embargo, no solamente la esquematización de los lugares es una forma que tiene el hombre para habitar el 'mundo de la vida'; igualmente lo hace con ironía y humor, actividades en las que desatendiendo el interés inmediato por determinar objetivamente el mundo, logra situarse en una posición superior (más allá de la contingencia), que le permite caricaturizar su situación en el mundo.

En este sentido, Scheler reconoce que la organización de un espacio en términos cuantitativos y la objetivación del cuerpo en dichos espacios ordenadores, si bien hace parte de la 'grandeza de la ciencia humana', no agotan las modalidades antropológicas de sentido, donde lo humano retorna a sí mismo, no precisamente a través de la ciencia, que atiende con precisión a la objetivación de las cosas y del cuerpo humano, sino asumiendo una perspectiva superior, que tiene que ver con la gracia y el chiste, modalidades de la percepción que ya no se sobreponen a la 'actitud natural', sino que reflexionan sobre el sentido de la existencia humana:

> "El hombre -en cuanto persona- es el único que puede elevarse por encima de sí mismo- como ser vivo- y partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende al mundo tiempo-espacial, convertir todas las cosas, y entre ellas también a sí mismo, en objeto de su conocimiento. (…) este centro, a partir del cual el hombre realiza los actos conque objetiva el mundo, ni puede estar localizado en un lugar ni momento determinado. Este centro sólo puede residir en el fundamento supremo del ser mismo. El hombre es, por tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo. Como tal ser, es capaz de ironía y de humor que implica siempre una elevación sobre la propia existencia."

El 'centro anímico' de la persona humana, que se encuentra más allá de la percepción del espacio-tiempo, incluso, más allá de la unidad de la percepción unitaria del conocimiento científico, es el conjunto de experiencias subjetivas e intersubjetivas, que como la ironía y el humor, muestran una nueva perspectiva en el estudio que hace esta 'antropología fenomenológica', al descubrir nuevas modalidades de la existencia humana, que ya no obedecen al reino de la causalidad, que predomina en las modalidades espirituales de la sustancia y del espacio-tiempo, sino que hacen referencia a una lógica de talante vital y teleológico. En el escenario de un mundo espiritual, que no es susceptible de objetivación biológica ni fisiológica, el yo deja de ser visto como una entidad psíquica y comienza a ser mirado desde la categoría de persona.

En la obra que nos ocupa, Scheler plantea en clave fenomenológica, que el ámbito antropológico que estudia el 'centro anímico' de la persona humana, es el 'conocimiento ideatorio de las esencias'. Scheler afirma que el conocimiento de las esencias no es particular ni accidental. No es un conocimiento inductivo o casuístico. El proceso de ideación, subsume lo particular

en una generalidad esencial. El saber de las esencias sobrepasando la contingencia, se abre hacia el infinito, y, por ello, rebasando el saber sensible se extiende hacia el absoluto. La esencia no es propiamente el saber o la razón, sino que se despliega históricamente, siendo más bien una actividad que se adquiere, que una realización definitiva de la esencia del hombre. Con esta salvedad, Scheler sugiere que el 'conocimiento ideatorio de las esencias', noprocede bajo la lógica-dialéctica que desarrollo Hegel en su filosofía de la historia, que concluía en un movimiento del espíritu que se erige por encima del plano de la realidad histórica, contemplando en su consumación un modelo de hombre racional emancipado. El conocimiento de las esencias son constantes tras-históricas que revelan "(…) formas siempre nuevas del pensamiento y de la intuición, del amor y de la valoración (…)".

La técnica que permite asumir las esencias como modalidades históricas siempre nuevas, y no de manera estática o bajo la hipóstasis de un espíritu exterior, es la 'reducción fenomenológica'. Efectivamente, nuestro autor retoma el planteamiento husserliano de una actitud de conocimiento que pone entre paréntesis el mundo predado, o suspende el juicio ante el devenir de una realidad que se impone implacablemente. Scheler entiende que la reducción es la 'resistencia' ante el ser normal de las cosas, y desde la cual emerge el 'impulso vital', o la vivencia de un mundo que antecede a cualquier modulación de la conciencia. La reducción fenomenológica que formula Scheler, no es propiamente una forma de asumir una nueva teoría del conocimiento acerca de la 'representación del mundo'. Es, más bien, una técnica del sujeto, en donde las experiencias mundano-vitales se constituyen en esencias que muestran la presentación de la relación que se establece entre la conciencia y el mundo de la vida. Las vivencias, que son 'esencias eidéticas', pueden ser de aprobación (apetencia, deseo, placer, etc.) o de rechazo (repugnancia, dolor, sufrimiento, etc.) (SMK 84). El reducto de la suspensión del juicio son las formas puras que persigue una ciencia eidética de la conciencia. Las esencias, a través de la práctica subjetiva de reducción del mundo, devienen en vivencias puras de conocimiento, donde el impulso vital es aplacado, y el 'espíritu' se impone como una 'voluntad' de crear mundos posibles. La creación de mundos posibles (Scheler emplea los términos de 'reino ideal de pensamieto', 'energía' y 'sublimación') tiene que ver con la definición scheleriana del hombre como un asceta de la vida, un protestante ante la realidad que no ha sido sometida al juicio de la 'reducción fenomenológica'.

4.2.1. El espíritu de la persona humana como actualidad pura

La libertad es la condición de posibilidad para que el hombre alcance la plenitud de su existencia, en el sentido de que se trata de un ejercicio del conocimiento general del mundo, que se materializa en el arte, la ciencia, la religión y la cultura. Tal planteamiento no concluye en una antropogénesis de la historia humana. Antes bien, la continuidad de este poder objetivador que explica a la libertad sólo se hace presente si es asumida como la permanente actualización del espíritu, no es que sustancialmente sea racional sino que funcionalmente despliega su ser en el conjunto de actividades en donde se objetiva su libertad. El propio ser personal del hombre no se puede objetivar, porque permanentemente está actualizando su proceso de objetivación. El otro, que se nos presente como un ser que actualiza su ser, no puede ser del mismo modo una objetivación de mis propios intereses particulares, si de por medio no persiste una actualización psíquica y corporal de la voluntad a través de las potencias de la ayuda y del amor. En la medida en que se objetiva el espíritu del 'yo', de manera paralela se da la "corealización" del 'tú. Lo mismo ocurre en la 'corealización' entre el sujeto que conoce y la cosa conocida. Pues no es este el caso de una idea innata que explica la necesidad de autoafirmación del yo mediante la práctica de un conocimiento claro y distinto. Es precisamente "[…] una verdadera coparticipación en la producción, en la generación de las ideas y de los valores coordinados al amor eterno, partiendo del origen mismo de las cosas."

5. Conclusión

La indagación fenomenológica del hombre en Max Scheler reconoce el carácter dialógico de la relación conciencia- cuerpo. Al mismo tiempo describe el proceso de gradación que nace de las estructuras biológicas más primitivas y se desarrolla en las más complejas hasta llegar a la genérica, que es la humana. En esta medida, sostenemos que la investigación antropológica en Scheler nace a partir de un dialogo entre la biología, la sicología, la fisiología, sin por ello perder de vista el hilo conductor que proporciona la indagación filosófica. Su propuesta antropológica, en esta medida, no se presenta per se como una cosmovisión filosófica del hombre, sino, más bien, como una disciplina límite que se sitúa en el umbral que relaciona las diversas ciencias a partir de la posibilidad de que la filosofía abandere una reflexión desde la situación metafísica del ser humano. En este orden de ideas, la condición metafísica que se desprende de la pregunta ¿qué es el hombre?, lejos de indagar sobre la esencia universal del ser-hombre, se propone hacer una fenomenología sobre el cómo se hace explicita la condición psicofísica del hombre en la morada del cosmos. Una primera tesis que se vislumbra a partir de la lectura fenomenológica sobre la pregunta del ser del hombre, consiste en afirmar que la habitabilidad de la persona humana en el cosmos se muestra en la relación vital-espiritual con el universo de los seres vivos.

Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene para la historia de la antropología el énfasis filosófico que le imprime Scheler? Inicialmente, promueve la discusión sobre la posibilidad de reivindicar una necesidad metafísica que pregunte por la situación del hombre en el cosmos –de ahí el título de la obra que hemos analizado- , más allá de las tendencias epistémicas (positivismo y especialización de las ciencias) que durante el s. XIX desataron la emergencia de los discursos antropológicos de corte biológico, cultural, etnológico, psicológico, conductista y estructuralista. La 'antropológica fenomenológica', nombre con el cual hemos querido presentar la antropología scheleriana, propone, justamente, que no se trata de una investigación que corrige los errores de las demás ciencias al omitir éstas una región olvidada como la metafísica. No compete a su campo de estudio determinar las condiciones de posibilidad que tienen las demás ciencias para estudiar el fenómeno humano. Esto hace parte de la historia de la epistemología pero no de la antropología.

La lanza a favor de la filosofía que rompe Scheler es la de reconocer el carácter inconcluso de la pregunta por el ser del hombre, reivindicando así su estatuto metafísico, pero sin omitir los avances de las 'antropologías positivas'. No hay una respuesta definitiva respecto de lo que sea la esencia del hombre. Esta indefinición viene motivada por la lectura que hace la fenomenología de la relación entre la conciencia y el mundo de la vida, donde las posibilidades de ser son infinitas. Scheler le da un marco natural al carácter inconcluso de la pregunta acerca del ser del hombre, que, en prinicpio, implica las múltiples maneras de 'llegar a ser', y plantea que el estudio del fenómeno humano se lleva a cabo dentro del conjunto de las gradaciones ontológicas de los organismos vivos que habitan el cosmos. Tal planteamiento genera serios cuestionamientos al excesivo afán metodológico de las llamadas 'ciencias antropológicas': mientras que, para éstas, la objetividad está garantizada por la clasificación, la estadística, las taxonomías, y, en general, el estudio especializado de los organismos, entre ellos el hombre, renuncian, sin embargo, a explicar la relación directa del fenómeno humano con la comunidad ontológica de los seres vivos. Y en la explicitación de esta relación, o, mejor, en la preocupación metafísica y fenomenológica por entender las múltiples relaciones que se desatan biopsíquicamente entre los seres vivos, se encuentra gran parte de la novedad de la antropología de Scheler. Mientras que la cosmovisión filosófica del fenómeno humano tiende a entender su relación desde la integralidad que presupone el habitar del hombre en vecindad con otros organismos vivos, la excesiva especialización metodológica de las antropologías, disuelve la relación sustancial que implica la 'comunidad ontológica de los organismos

vivos', y, asume, un atomismo metódico o de procedimiento, en donde se presta atención detallada al comportamiento, el lenguaje, la costumbre, etc., estructuras particulares que desdibujan la gradación ontológica que explicita Scheler en su antropología.

Pero, más allá de discutir la exigencia de objetividad que reclaman las 'ciencias duras', las antropologías de corte biológico y estructural, las cuales, finalmente, reducen el espectro de estudio de lo humano, la apuesta filosófica que asume Scheler en su antropología filosófica, consiste en pensar desde la tradición fenomenológica la categoría hombre como un universal. La apuesta por la universalidad del discurso filosófico que indaga sobre el puesto del hombre en el cosmos, es una alternativa teórica ante la crisis de las ciencias europeas durante el s. XIX. La identificación de la crisis de las ciencias europeas es una crítica que resuena poderosamente desde la fenomenología de Husserl. Scheler reconoce que la crisis epistémica, es el fruto de una segunda crisis que permea las estructuras más cotidianas de la vida del hombre durante el s. XIX y que determinarán las condiciones materiales de existencia de las sociedades en el s. XX hasta nuestros días, y son las dinámicas sociales que se originaron en los tiempos de la época fabril, y que hoy se denomina como 'globalización de los mercados', que en la práctica impone formas de vida que terminan por fragmentar en partes aisladas (atomismo social e individualismo) aquella uni-totalidad que en principio da cuenta, por un lado, de la contingencia ontológica del ser humano (la cual tiene que ver con la fragilidad del cuerpo y la significación espiritual de la vivencia de los diversos estados de ánimo) y, por otro, del talante teleológico de proyección que implica el movimiento trascendental de una conciencia que se universaliza en las múltiples objetivaciones espirituales (ello alude a las proyecciones genuinamente humanas como el arte, la religión, la ciencia y la misma filosofía). En otras palabras, la objetivación de las ciencias antropológicas obedece a los proyectos colonizadores que permearon a occidente durante el proceso de consolidación del capitalismo moderno. La antropología de Scheler hace parte del humus que caracterizó en gran medida al pensamiento filosófico del s. XIX, parte del cual, a través de las plumas de Nietzsche, Marx y Freud, dirigió una crítica generalizada a la sociedad industrial. La diferencia con estos pensadores decimonónicos estriba en que la apuesta humanista de Scheler, en lugar dedisolver el estatuto metafísico del hombre desde la voluntad de poder (Nietzsche), la libido sexual (Freud) o las relaciones económicas (Marx), lo posiciona en dirección al personalismo axiológico, una versión humanista de la antropología filosófica que caracterizó a las diversas propuestas existencialistas durante el s. XX. Este es el caso de las filosofías de autores tales como Immanuel Mounier o Michel Henry,



Max Scheler

La Solidaridad como *Gessinung* en Max Scheler

Ricardo Montes Pérez

Scheler puede ser considerado uno de los exponentes más fecundos de la fenomenología del siglo pasado. De Husserl recoge la idea de intuición como el principio de todos los principios. Esta intuición es eidética, esto quiere decir, que tiene como objetivo las esencias o las leyes esenciales y no solamente las contingentes y particulares. "De esta suerte, viene a ser un modo de conocimiento esencial, cuya validez es independiente de las variaciones circunstanciales y existenciales". Estableciendo que este contacto sólo se puede dar en la vivencia y que requiere de la inmediatez necesaria para entrar en contacto con la realidad. Ese contacto con el mundo es el rasgo fundamental por el que una filosofía pueda ser considerada fenomenológica o no. Pero éste, afirma nuestro autor, ha de ser vivo, inmediato en sumo grado.

> "Debe poseer, en primer lugar, y como característica fundamental, un contacto vivencial con el mundo mismo, o sea con los objetos en cuestión. Este contacto ha de ser vivo, intensivo e inmediato en sumo grado y se realiza con respecto a los objetos tal y como se ofrecen de forma muy inmediata en la vivencia, o sea en el acto de la vivencia, y tal como ellos mismos existen en ese acto y sólo en él. Sediento de hallar el ser contenido en la vivencia, el filósofo fenomenológico en todas partes tratará de beber en las fuentes mismas en las que se revela el fondo del mundo. Al hacerlo, su mirada reflexiva se detiene sólo en el punto de contacto entre la vivencia y el mundo como objeto, y no importa si se trata de cosas físicas o psíquicas, de números, de Dios o de otro "algo". El rayo de la reflexión habrá de recaer sólo sobre aquello que existe en este contacto más estrecho y vivo, y en cuanto existe en él."

Como vemos, para Scheler es necesario que la experiencia de un determinado objeto sea fenomenológica, es decir, sea completamente independiente de todo elemento sensorial. Por ello, se hace necesario plantear la reducción fenomenológica, es decir, la suspensión de todo juicio que pueda manipular las vivencias. Desde esta perspectiva, afirma nuestro autor:

> "La pregunta acerca del criterio es la pregunta hecha por el eterno otro que no desea encontrar en la vivencia y en la investigación de los hechos lo verdadero y lo falso o los valores de lo bueno o lo malo, etc. Sino que se coloca por encima de todo ello en carácter de juez. Pero semejante persona no se da cuenta de que todos los criterios sólo se deducen al tomarse contacto con las cosas mismas, y de que también los criterios se deben deducir de este modo. Por lo tanto, hace falta una aclaración fenomenológica del sentido propio de las oposiciones: real-irreal, verdadero-falso, así como de todas las oposiciones de valor. El auto don de algo mentado en la inmediata evidencia de la contemplación es lo único, con el mismo significado de la palabra verdadero, que se eleva por encima de la oposición verdadero-falso, perteneciente sólo al ámbito de las proposiciones."

A diferencia de Husserl, Scheler parte de la percepción natural, para luego dejar fuera los impulsos y apetitos por medio de las cuales tendemos al dominio de las cosas. "De esta manera, aparece un amor desinteresado que aprecia y capta la esencia y el valor de las cosas en sí mismas sin restricción. Así se capta la intuición de las esencias." Para él no sólo hay intuición de lo categorial sino también de las esencias. En su libro el formalismo en la Ética y la ética material de los valores, aparecida en 1913, realiza una crítica a Kant al establecer que éste hace descansar la bondad o la maldad de un acto en la conformidad o disconformidad con la ley. Scheler se propone superar la formalidad del pensamiento kantiano,

conservando con ello la necesidad de mantener los a priori como fundamento de la moralidad.

Pero estos a prioris schelerianos, se diferencian de los kantianos en cuanto que éstos son para este último producto de la actividad sintética, por la cual el entendimiento impone unas formas y da estructura a los datos caóticos de los objetos sensibles, es decir, tiene un carácter exclusivamente formal. Ahora bien, cuando en fenomenología se afirma la necesidad de lo apriorístico del mundo de las esencias no se está formulando que el entendimiento impone unas formas y le confiere una estructura de la materia caótica de los datos sensibles, tal y como lo hace Kant, sino que se está afirmando la subsistencia de este mundo independiente de toda percepción particular y, por otro lado, este mismo mundo es objeto de una intuición, por lo que éste constituye una materia de conocimiento.

En la construcción de su sistema ético, Scheler busca distanciarse de los fundamentos kantianos de la pura forma y basarse en la materia ética. Para Kant el valor moral de un acto no proviene de ningún bien o fin extrínseco al que tienda el acto. Por lo que el sistema ético kantiano no considera que el valor moral proceda de materia alguna, ya que eso nos llevaría a una moral material y heterónoma, pues no está claro que el hacer bien me conceda felicidad, sino que sólo lo debo realizar en cumplimiento de una ley moral en mí.

Para Scheler, la centralidad de la ley en la moralidad es una arbitrariedad. Es considerada por este mismo como una ética del resentimiento que termina desconfiando de la vida y del sentido de lo que el hombre desea realizar en ella, resaltando el sacrificio como criterio de bondad moral. En cambio, Scheler, hace descansar la centralidad de su planteamiento moral en los valores, en palabras de Wojtyla, éste

> "Al basar su sistema en la materia ética revela ya, por ese mismo hecho, una fundamental tendencia objetiva: el origen del valor ético de un acto ha de buscarse en el objeto (…) Scheler intenta reducir al mínimo la importancia del deber y recuperar, en cambio, para la vida moral del hombre la esfera emocional. De este modo, y en contraposición a la ética kantiana de la pura forma, desarrolla el sistema ético de los valores objetivos. "

Wojtyla, señala en relación con esto, que Scheler considera el deber como "cierto sentimiento del deber", que se trata más bien de un deber ideal. Esta experiencia del deber ideal sólo puede nacer del sujeto y solamente se puede manifestar en él como una invitación, pues, las normas pueden anular la autonomía de la experiencia del valor "y subordinar al que obra a ciegas a la voluntad de otro. Por lo tanto, el deber no forma parte de la esencia del valor, es más, cada persona tiene un mundo personal de valores, una jerarquía propia que no requiere de cierta necesidad de la norma y que ésta (la norma) sólo posee una influencia secundaria externa al valor. Para Wojtyla, en cambio, esta supresión del deber no tiene sentido en la medida en que la ética debe tener siempre como objeto el bien y el mal y no solamente el bien, pues el mal igualmente pertenece al conjunto de la realidad moral.

> "La normativa (el deber), debe quedar claro, se diferencia de la valoración. No obstante, tanto la una como la otra contienen en sí – como momento sustancial – el momento de la verdad sobre el bien, y en este sentido, la valoración o valorización son ya, en una cierta medida, una normativa"

Esta primacía del valor para Scheler se debe a que éste posee, como ya habíamos dicho, una realidad a priori y material. Las emociones representan en Scheler una nueva actitud frente al mundo, rechazando con ello la dualidad razón–sensibilidad. Esta superación del idealismo y el realismo que impedía establecer que la sensibilidad podía acceder al conocimiento de las esencias, tal y como lo hace la razón o la lógica, realmente no es tal y será preciso comprender que lo emocional también puede acceder a ellas.

> "La determinación genuina del saber no puede encontrarse separadamente ni en la inmanencia de la conciencia (in mente, idealismo) ni en la trascendencia (in re,

realismo), sino en el acto de conocimiento que abarca inmanencia y trascendencia, conciencia y realidad. Si el error del idealismo estriba en considerar que la esencia es inmanente a la conciencia (y tiende a tragarse la existencia), para el realismo la existencia es trascendente (y tiende a negar toda verdadera inmanencia)".

Desde esta perspectiva, Scheler, ve en el carácter intencional de lo afectivo, que tiene como objeto a los valores, una dimensión sobre la cual no se había profundizado ni en las ciencias positivas ni en la fenomenología, ya que estos (los valores), son ciegos para la razón. "Pero la intuición emocional los revela como realidades absolutas, objetivas y a priori," y por lo tanto, son irreductibles a la luz del entendimiento lógico formal.

Como afirma Wojtyla, estos valores son para Scheler, objeto de experiencia fenomenológica. "El nombre le viene del hecho de que los valores, objeto de la experiencia, se manifiestan en el contenido de la vida emocional humana. Según Scheler, los valores constituyen los datos originarios de aquellas experiencias emotivas que pueden constatarse y determinarse por vía experimental. Scheler lo demuestra a través del análisis del acto humano, toda vez que las fases particulares del acto se distinguen por su orientación hacia el valor objetivo."

El que los valores respondan a una dimensión de la experiencia, no quiere decir que éstos se puedan identificar con la introspección, o experiencia interna, que es el modelo que utiliza la psicología. Por ello, la experiencia fenomenológica no separa el contenido de la experiencia –el valor– y la experiencia emocional misma. Desde esta perspectiva, el valor se convierte en el elemento fundamental de las experiencias emocionales.

La experiencia, por tanto, se constituye en la mejor instancia para poder captar el valor de manera inmediata e intuitivamente. "Las unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, así como toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas mediante el contenido de una intuición inmediata."

De este modo, la fenomenología de los valores en Scheler es una de las mejores formas de atender a la finalidad misma de la ética, por su carácter experimental, y porque es capaz de determinar aquellos contenidos que forman parte de la esencia misma de la ética vivida que son los valores como lo afirma Wojtyla.

Los Valores son pues, comprendidos no teóricamente, sino de forma práctica y ellos no pueden separarse de la experiencia vivida de los hombres. Pero nuestro autor no nos entrega, ninguna definición de ellos que esté ajena a la experiencia de los sujetos. Wojtyla señala que si se puede aventurar alguna definición, sólo se puede plantear de manera negativa; el valor no constituye un atributo de la cosa, ni tampoco es una potencia o disposición visible de la cosa sino que es dado de forma nueva al conocimiento.

Esto quiere decir que los valores no están en las cosas sino que son cualidades independientes de ellas. "Si bien, los valores se encuentran encarnados en los bienes y se manifiestan en ellos, siempre los trascienden. Son cualidades a priori con una especificidad propia que delimita un dominio propio de objetos, los cuales tienen relaciones particulares de acuerdo a una estructura jerárquica" "Del mismo modo, el valor que descansa en un depositario con el que constituye un bien es independiente del depositario." Y de toda la estructura psicofísica. Los valores son independientes, tanto de los bienes como de los fines a los cuales se dirige la voluntad. Podríamos decir, que los bienes y los fines se fundan en los valores. El conocimiento de los valores se da porque hay un estadio en el que se nos da clara y evidentemente el valor de una cosa, sin que nos estén dados aún los depositarios de ese valor.

Los valores son captados por la intuición emocional que los revela como realidades absolutas, objetivas y a priori. Es decir, los valores se perciben en los bienes, pero su existencia no acaba ni comienza allí sino que se sitúan en un plano anterior ideal

> "Las cualidades de valor representan un dominio propio de objetos que tienen sus particulares relaciones y conexiones independientes de la existencia de un mundo de bienes (Güterwelt) en el que se manifiesten (…) Respecto a la existencia de ese mundo de bienes, los valores son a priori. Esto se debe a que el valor mismo es independiente de todo el orden de la existencia: su objetividad es de índole radicalmente distinta de la objetividad del ser. Aún más, para llegar al puro contenido esencial del valor, es preciso eliminar de la experiencia fenomenológica todo resto de existencia contingente."

Esta separación entre el Ser y el Valor, es resaltado por Max Scheler, llegando a establecer que el valor no es en absoluto, es decir, los valores, si bien son propiedades que afectan al ser último de las cosas no se pueden identificar con ellas. El Ser y el Valor no pueden ser deducidos el uno del otro. Por lo tanto, la percepción de los valores sólo se puede dar en el ámbito de las experiencias vividas, pertenecen al ámbito de las emociones cognoscitivas. Esto no significa caer en el subjetivismo, sino más bien afirmar que la objetividad de los valores es independiente de toda opinión y deseos individuales.

Sin embargo, Wojtyla considera que este sistema objetivista scheleriano es insuficiente, en la medida en que éste no nos entrega las bases necesarias para discriminar el bien o el mal ético respecto a los actos internos o externos, pues éste sólo observa el carácter positivo de la experiencia emotiva del valor. En otras palabras, el sistema de Scheler no nos puede explicar la naturaleza de los valores en sí, es decir, su contenido puro y talmente objetivo, sino que solamente observa su carácter de intencionalidad y tampoco dice nada respecto si esta intencionalidad posee un valor positivo y negativo.

Habíamos establecido más arriba que los valores morales no se pueden definir sólo pueden darse las condiciones particulares en que los valores se manifiestan como contenido de la percepción afectiva y aunque se manifestasen en actos de la voluntad nunca llegarían a constituirse en objetos de los actos de la misma. "Podrán manifestarse colateralmente (auf dem Rücken) sólo con ocasión de otros valores objetivos". Así los objetos que tienen una presencia de valor adquieren por el mismo hecho de manifestarlos el carácter de bienes.

Con Scheler asistimos a la afirmación de la importancia del sentimiento como dinamismo intencional privilegiado que tiende hacia el valor y con un rechazo del deber como constitutivo de la experiencia ética. Con ello, Scheler se opone nuevamente al formalismo kantiano. Para Kant, el punto de partida para la reflexión es un hecho de razón: el hecho de que todos los humanos tenemos conciencia de ciertos mandatos que experimentamos como incondicionados, esto es, como imperativos categóricos, todos somos conscientes del deber de cumplir algún conjunto de reglas, por más que no siempre nos acompañen las ganas de cumplirlas, las inclinaciones naturales, como todos sabemos por propia experiencia, pueden ser tanto un buen aliado como un obstáculo, según los casos, para cumplir aquello que la razón nos presenta como un deber.

Para Scheler, el deber (la norma) tiene como consecuencia el entender la ética como el cumplimiento del puro deber y es ciego a la percepción afectiva. El valor le confiere a la vida moral un carácter positivo y creativo que no lo otorga el deber, pues, este último nos pone por delante una realización de un determinado valor como necesario, lo que atenta contra la misma esencia del valor que se entiende a sí mismo como indiferente a toda realización o no.

Wojtyla recoge algunas críticas al pensamiento de Scheler, de las cuales varias ya han sido expresadas, las que bien vale la pena retomar. En primer lugar, Scheler en su afán por otorgarle un carácter emocional al valor, termina por negar el carácter normativo que tiene éste, suprimiendo, como habíamos dicho, todo vestigio de negatividad en su construcción ética. Esto otorga demasiada importancia al conocimiento emocional en la aprehensión

de los valores, lo que impide determinar la naturaleza del mismo.

El deber supone un valor y se transforma en un deber ser del valor o no valor que pone por delante. Por eso, será preocupación central de Scheler, -como ya lo hemos afirmado más arriba- eliminarlo de su sistema ético. Afirma Wojtyla que si bien el deber tiene cierta importancia esto es secundario en relación a la importancia que el valor adquiere por su fuerza de atracción emocional en el ámbito de la ética.

Por este mismo carácter de atracción emocional que Scheler le otorga al valor cobra debilidad la forma en cómo éstos son objetivados en la experiencia emocional cognitiva. Wojtyla habla de un insuficiente objetivismo en el sistema scheleriano que termina por transformarse en un sistema subjetivo que no puede desligarse de su carácter intencional. Afirma la necesidad de apelar a premisas teóricas cognoscitivas de carácter transfenoménico o incluso metafísicas para captar el valor en su dimensión real u objetiva.

Este traslado del carácter ontológico del valor al psicológico, lleva a que el vivir valor destruya el vivir la verdad del bien, haciendo desaparecer el momento más propio de la vivencia moral, que es la vivencia de la norma, pues la vivencia moral no consiste solamente en vivir los valores sino que también consiste en vivir el bien que está dado por la norma en su carácter pedagógico, ya que, "precisamente vivir la verdad del bien constituye el objeto de la acción y que se realiza en la acción" Lo que queda por averiguar es, como lo afirma Wojtyla, si en Scheler, los valores otorgan cierto grado de inteligibilidad a la dimensión dinámica de la persona y que nos permite descubrirla de una forma plena.

La persona y acto en Max Scheler

Podemos establecer que se da en Scheler un desarrollo de la idea de persona que posee tres etapas, en las cuales notamos una profundización del tema hasta llegar a lo que creemos es el nivel en el que alcanza mayor hondura y claridad, a saber:

Una primera etapa, la de sus primeros escritos, en la que se aprecia la influencia del idealismo fichteano inculcado tal vez por su maestro R. Eucken. Etapa que podemos circunscribirla hasta el año 1915.

Una segunda etapa, en la que se evidencia una influencia de la fenomenología de Husserl. Esta etapa es denominada "etapa de consolidación" que abarca desde 1915 hasta 1923.

Una tercera etapa, en la que éste recibe la influencia del panteísmo a través de Espinoza y Hegel en la que intenta hacer una síntesis de la metafísica. Este período abarca desde 1923 hasta 1928.

A grandes trazos, cuestión que urge debido a la naturaleza de esta investigación, podemos sintetizar el papel de la persona en el pensamiento de Scheler, enfatizando algunos aspectos sin ánimo de abarcarlos completamente.

En su obra, "El puesto del hombre en el cosmos", que puede ser considerada, con razón, la primera obra dedicada a la antropología filosófica. En ella, da cuenta del ser humano como un ser eminentemente espiritual y superior en la cadena de grados e irreductible a todos los demás miembros de la creación. Es decir, la esencia del hombre no se encuentra en la esfera de lo vital.

> "El nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno como en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la "evolución natural de la vida", sino que, si ha de ser reducido de algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de todas las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también "la vida" es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la "razón".

Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al

pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar, por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es Espíritu. Y denominaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser físico, a rigurosa diferencia de todos los centros funcionales "de vida" que, considerados por dentro, se llaman también centros 'anímicos'".

La persona, es considerada por Scheler como un valor en sí misma, concordando con ello en algunos de los postulados de la ética kantiana que establece que el hombre es un fin en sí mismo. La persona, como valor en sí misma, no puede estar sujeta a alguna definición, pues, no es algo fijo sino que algo que se va configurando a través del devenir histórico. La persona es la única que puede ser susceptible de ser captada en la escala de valores, considerándosela como única en este mundo de valores. Por lo tanto, la persona no puede ser comprendida como sólo una portadora de valores o un sujeto, sino que ella misma tiene un valor personal. Poseedora de una estructura psicofísica, pero superior a ella, por ser la persona el tránsito de valores desde los inferiores a los superiores.

El hombre posee frente al mundo intencionalidad y actualidad. El ser espiritual, no es otra cosa del mundo físico sino que él mismo está abierto a la totalidad del mundo, la trasciende; "significa un horizonte abierto en el que se van integrando y ordenando las cosas físicas y todos los descubrimientos e innovaciones de la humanidad." Por medio de la razón el hombre tiene dominio del mundo y también por ella puede acceder a él.

Por el hecho de ser un sujeto que realiza actos intencionales y con sentido, el hombre se sitúa en un puesto inigualable y singular en el cosmos. El hombre es el último eslabón del proceso evolutivo y como tal en él se ordenan los diversos grados del ser psicofísico. Esto lleva a afirmar a Scheler en su Formalismus in der ethik und die materiale Wertelhik que "la persona es la concreta, esencial y entitativa unidad de actos de las más diversas esencias." En el puesto del hombre en el cosmos, Scheler va más allá y establece que la persona es el fundamento supremo de las cosas, a un centro activo en el que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas de lo finito.

> "Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios y esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos (…) Esta palabra es Espíritu. Y denominaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser de lo finito."

Esta singularidad personal hace de ella la unidad de los actos más variados tales como percibir, amar, odiar, preferir, querer, no querer, juzgar, recordar, etc. éste se encuentra enteramente en cada acto, aunque no se deje definir por ninguno de ellos.

> "En realidad, toda la persona está presente en cada uno de sus actos plenamente concretos y varía completamente en cada uno de ellos y para cada uno de ellos, sin que por esto su ser mismo nazca de ninguno de sus actos ni "se altere" como una cosa en el tiempo.".

La persona posee, pues, actos intencionales que permiten captar las esencias de las cosas o actos de ideación. Este acto de ideación permite, por medio de una reducción fenomenológica, prescindir de la realidad física y psíquica de cada uno de los individuos, "y enfocar el rayo de la intuición pura al ser de los actos."Esto nos permite alcanzar la esencia de los actos puros tanto físicos como psíquicos. Lo que constituye un rasgo esencial en el hombre, según nuestro autor, no es por tanto, la inteligencia, sino la capacidad de tener esencia a priori; una suerte de idealización

del mundo, de captar las cosas en sí del mundo.

> "El hombre pone en práctica una técnica que puede llamarse anulación ficticia del carácter de realidad. El animal vive totalmente en lo concreto y en la realidad. Mas toda realidad implica un lugar y un espacio, o un lugar en el tiempo, un ahora, y en segundo término, un modo de ser accidental, como el que suministra la percepción sensible de cada "aspecto". Pues bien, ser hombre significa lanzar un enérgico "no" al rostro de esa clase de realidad. Ya Buda lo sabía, cuando decía que es magnífico contemplar todas las cosas, pero terrible ser una. Ya Platón lo sabía, cuando explicaba la contemplación de las ideas como un acto por el cual el alma se desvía de la faz sensible de las cosas y se encierra en sí misma para encontrar los "orígenes" de las cosas. Ni tampoco Husserl piensa otra cosa, cuando funda el conocimiento de las ideas en una reducción fenomenológica, esto es, en la operación de "borrar" o de "poner entre paréntesis" el coeficiente existencial (contingente) de las cosas, para alcanzar su esencia. No puedo asentir en detalle a la teoría de esta reducción dada por Husserl; pero si debo conceder que en ella está significado el acto que define más propiamente al acto humano"

Pero la persona no puede ser entendida como la mera conexión de actos, sino aquella que viviendo en cada uno de sus actos empapa cada uno de ellos con su peculiar índole. Ella fundamenta todos los actos esencialmente diversos, y se transforma así en una unidad y totalidad de actos funcionalmente estructurada.

> "Ciertamente la persona existe y se vive únicamente como ser realizador de actos, y de ningún modo se halla "tras de éstos" o "sobre ellos", ni es tampoco algo que como punto en reposo, estuviera "por encima" de la realización y el curso de sus actos. Todas estas no son más que imágenes de una esfera espacio-temporal que no cuenta, evidentemente, para la relación de persona y acto, pero que ha conducido constantemente a la sustancialización de la persona. Más bien se halla en cada acto plenamente concreto la persona íntegra y "varía" también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o "cambie" como una cosa en el tiempo (…) No es necesario un ser permanente que se conserve él mismo en esa sucesión, para asegurar la "identidad de la persona individual". La identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro tornarse otro (…) Carece de sentido pretender aprehender la persona en las vivencias, puesto que la persona realiza su existencia precisamente en el vivir sus posibles vivencias."

Podemos notar, en el texto arriba citado, que Scheler rechaza que la persona se defina por su hacer en general o por su pensar en particular. La persona no puede ser concebida sustancialmente, ya que esto implicaría cosificar a la persona y concederle a la acción un carácter accidental. Una teoría actualista más bien supondría, según Scheler, que las personas son puro acto intencional. Esta postura anti actualista scheleriana establece que la acción constituye a la persona, "sin embargo no la constituye a tal grado que se disuelva su ser. El ser de la persona no se agota en sus actos." Para Scheler la persona no puede reducirse nunca a una X o un simple punto de partida de actos.

Más bien, Scheler entiende esta relación como un operari est esse, en el que el obrar es lo que caracterizaría esencialmente a una persona, pues la persona se constituye en la acción. Aquí notamos un rechazo a la teoría actualista donde ex operari sequitur esse (del obrar sigue el ser), más bien piensa que en la persona no es cosa, y por ello, que es un ser digno que se transforma en la medida en que realiza sus actos propios. Considera que los actos constituyen a la persona no por mera asociación como lo piensa la teoría actualista, en la cual no existiría una unidad inicial ni existiría unidad en los actos diversos entre sí que constituyan la persona pues, estos serían cada uno independiente

entre sí. Concluyendo que esta teoría tiene una concepción esencialmente abstracta y formal de la persona. Scheler afirmará, por último, que la persona sólo puede ser dada en su misma ejecución de actos, pues en ella misma, la persona, viviéndose como acto se vive a sí misma como persona al mismo tiempo.

En relación con la teoría substancialista, Scheler rechaza que la persona sea una realidad substancial en el sentido de una cosa u objeto. Y que por lo tanto, no está detrás o encima de sus actos. Cuando Scheler está pensando en sustancia lo hace pensando en la noción de sustancia entendida por Descartes como res ita existit ut nulla indigeat ad existendum que fue criticada por Kant. Al decir de Scheler, la persona constituye una unidad estructural con sus actos y se realiza al ejecutarlos, no puede, por tanto, ser concebida como sustancia ya que en la noción de sustancia planteada se entiende como algo estático, inamovible. No puede existir una causalidad sustancial de la persona en sus actos, ya que no es una cosa que pueda realizar actos al modo sustancial. La persona, al decir de Guerra, "es un ser digno que se transforma en la medida en que actualiza sus actos. Mas si un acto no es nunca un objeto (…) con mayor motivo no lo será la persona que vive en su realización de actos" . La persona, no puede ser pensada como una cosa o una substancia que posea determinadas cualidades o características, sino que la persona, es la unidad inmediatamente convivida del vivir, no una cosa simplemente pensada fuera o tras de lo inmediatamente vivido." En contra del individualismo, Scheler, sostendrá la especificidad de la interioridad o espiritualidad de la Persona.

A este respecto, Wojtyla, afirmará la necesaria relación existente entre acción y esencia. Dirá que la acción de este ente es, por una parte, una prolongación de su existencia y cuando se trata del contenido de esta acción, es el resultado y lo que emerge de la esencia de este ente. Por lo que entender a la persona solamente como una unidad de actos, tal y como lo entiende Scheler, implicaría no comprender adecuadamente la dignidad de la misma. Para el pensador polaco, como afirmaremos más adelante, la acción no sólo muestra al ser como acto del ente sino que nos devela el estado de los contenidos en el que la esencia del acto se encuentra

"En la acción están contenidos, por consiguiente, los dos aspectos contenidos en el ser. La acción en cuanto acción es, en cierto sentido, una prolongación de la existencia, una continuación de la existencia. La acción, en cuanto determinado contenido que se realiza a través de la acción misma, es una especie de manifestación, de expresión, de la esencia de ese ente".

A diferencia de los animales a los que se les presenta el mundo como un medio en el cual subsisten, el hombre se enfrenta con el mundo; el mundo es para el hombre un haber, una apertura a las cosas mismas.

No es posible comprender la idea de valor de manera adecuada en el pensamiento scheleriano sino consideramos el amor como un valor central en su jerarquía de valores. El amor, afirmará el filósofo alemán, es querer el bien, sea para uno mismo, sea para los demás. Esta asociación entre bien y amor es porque el bien es la concreción del valor y el fin del hombre. El amor es, entonces, decisivo en su pensamiento y no podemos considerar a éste como un conjunto de estados afectivos en las que se asocian tendencias o impulsos. El que desee reducir el amor o el odio a un conjunto de meros sentimientos e impulsos está errado, nos dirá Scheler.

El amor y su estudio son importantes en Scheler para comprender a la persona, pero también lo es para la comprensión de la historia y de la cultura. El amor siempre se dirige a valores superiores, más elevados, pues no es un movimiento ciego sino un apuntar estimativo a entidades a través de los valores y en ese apuntar la persona se presenta como la cúspide de la jerarquía de valores, un ser llamado al amor como a su valor prioritario.

La persona como *ens amans*

Scheler afirma rotundamente en su libro Ordo Amoris que la persona humana antes

que ser un ser pensante o un ser de valores es un ser llamado al amor:

"Antes de ens cogitans o de ens volens es el hombre un ens amans. Las riquezas, las gradaciones, la diferenciación, la fuerza de su amor, circunscriben la riqueza, la especificación de funciones, la fuerza de su posible espíritu y de su posible horizonte al contacto con el universo. Por su estructura esencial solamente le es accesible una parte de todas las cosas que pueden ser amadas. (…) No son las cosas cognoscibles las que determinan y circunscriben su mundo de valores, sino que es el mundo de sus valores esenciales lo que determina y circunscribe el ser cognoscible como una isla en medio del océano del ser."

La obra de Scheler entiende que el hombre es un ser ordenado al amor. Con ello, quiere resituar la importancia del amor en el ámbito de la filosofía, que lo ha considerado como un elemento no científico.

"Cree el hombre moderno que no hay nada firme, determinado ni urgente. (…)Se toma el todo de la vida emocional, no como un lenguaje simbólico, pletórico de sentido, en el cual se descubren relaciones objetivas que rigen el sentido y la significación de nuestra vida, sino como acontecimientos absolutamente ciegos, que transcurren como fenómenos naturales cualesquiera, que a veces será preciso dominar técnicamente para ganar provecho y evitar daños."

El amor no es un conjunto de estados afectivos en las que se asocian impulsos y tendencias, afirma Scheler, tampoco puede ser reducido a un simple nudo de sentimientos de amor y odio sino a un sentimiento originario, como un movimiento de superación en busca de los valores más excelsos; "El amor como el sentimiento más radical y primario, por el cual el ser se abandona a sí mismo para compartir y participar como ens intentionalite en otro ente". El amor es un fenómeno originario que no permite ningún tipo de definición mediante la disociación de los elementos que lo constituyen. El amor y el odio son intuíbles y nunca definibles.

El hombre, como ens amans, implica entenderlo como un desafío de autorrealización, de estar volcado hacia el amor a los demás y hacia sí mismo. El amor está unido estrechamente a la persona. La persona esencialmente está ordenada al amor, amor que involucra crecimiento, donación y entrega por amor a los demás y, por sobre todo, a sí mismo.

> "Si por virtud de la esencia ideal del valor de la persona, llegamos a la entera comprensión de la persona, fundada en el amor, lo mismo da que sea en sí mismo o en otro. El acto, pues, por el que la persona logra la plena comprensión de sí misma y, merced a ello la intuición y el sentimiento de su salvación, es el supremo amor a sí mismo. Pero es igualmente posible que otra persona me muestre el camino de mi salvación, mediante el amor plenamente comprensivo al prójimo, y que me indique, por lo tanto, una idea de mi salvación más clara de la que yo mismo me puedo procurar, al profesarme un amor más hondo y auténtico que el que yo mismo me tengo."

La persona como ser llamado por amor, funda la necesaria corresponsabilidad entre las personas, entendiendo que el amor es un movimiento que va de los valores inferiores a los valores superiores, pues el amor, nos dirá Scheler, es el movimiento a favor del cual todo objeto individual y concreto realiza el valor ideal inherente a su naturaleza. Sólo el amor nos puede llevar a reconocer la esencia del otro. Al amor que nos vuelca a los demás, Scheler, denomina principio de solidaridad.

La solidaridad como disposición de ánimo (gesinnung)

Scheler establece en su filosofía de la persona, el carácter intersubjetivo de ésta, es decir, la capacidad que tiene la persona de entrar en contacto o de relacionarse con las demás. Este carácter le hace profundamente persona, ya que sin esta dimensión no sería una persona total, pues ella es esencialmente intercomunicativa.

Este carácter intersubjetivo del hombre, le permite ser él mismo, en la medida en que al relacionarse con otros se dignifica él

mismo, pues corresponde a su esencia ser social.

En más de una oportunidad hemos leído en Scheler una importancia medular de la solidaridad en su noción de Persona. Ella se inscribe en el carácter esencialmente social o comunitaria del ser humano y nace de una profunda actitud de interés o hacia los otros, movida por un auténtico amor. Para Scheler nadie es bueno o malo aisladamente, sino que todo hombre es lo que es por "el amor o la ausencia del amor con la que ha tropezado su llegada al mundo". De allí que sea necesario investigar en qué consiste este principio de solidaridad como actitud de fondo que mueve a las personas a interesarse por los otros.

Las ocho dimensiones de la solidaridad en Scheler.

Apunta Seifert que podemos encontrar ocho dimensiones del fenómeno de la solidaridad en el pensamiento de Max Scheler.

1. La Solidaridad como unión de destino objetiva pura de la humanidad.

2. La Solidaridad como la unidad moral radical de la humanidad en la responsabilidad y culpa.

3. La Solidaridad como conciencia para si de la solidaridad metafísica y moral objetiva de la humanidad.

4. La Solidaridad como el interés en el propio deseo y dolor, que se arraiga en la unidad natural (identidad) consigo mismo.

5. La Solidaridad consigo mismo y la crítica de Scheler y Hildebrand a la tesis reduccionista de que tal extensión de la solidaridad natural consigo mismo (amor a uno mismo) hacia otros es la fuente de la solidaridad real con otras personas.

6. La Solidaridad consigo mismo como fruto del verdadero amor de uno mismo.

7. La Solidaridad como paz y concordia.

8. La solidaridad como interés en el bienestar y el mal del otro en actitudes, tomas de posición y acciones internas.

A continuación explicaremos cada uno de ellos.

1. La Solidaridad como unión de destino objetiva pura de la humanidad. (Solidarität als rein objektive schicksalhafte Verbundenheit der Menschheit)

Un primer significado, que Scheler otorga a la noción de Solidaridad, es la que dice relación con el sentimiento de destino común de la comunidad, sea el grupo, la familia, o la humanidad en general. Pero este sentirse parte de una misma empresa o como dice Seifert en el mismo barco contiene dos aspectos que es preciso señalar:

a. Un primer aspecto, considera la Solidaridad como una unidad de destino simplemente de facto, que se manifiesta cuando se producen situaciones que impliquen la solidaridad de toda la humanidad o un grupo determinado. Frente a estas situaciones nadie puede permanecer indiferente y motivan a tomar conciencia de las consecuencias que puede sufrir determinada comunidad. Por ejemplo, ante el desastre del 11 de Septiembre en Nueva York o la Guerra del Golfo, la humanidad siente el miedo o la inseguridad ante las posibles consecuencias que ellas conllevarán.

b. La Solidaridad entendida también como la unidad de destino menos empírico. Entonces, veremos que aparecen partes objetivas de metas y bienes comunes que conectan a los miembros de una comunidad, también objetivamente hacia un destino común y para la plenitud de la comunidad. Esto, puede ocurrir de manera consciente o no. Es así que nos encontramos con la necesidad de comulgar con grandes empresas tales como recuperar espacios de mayor igualdad y libertad, proteger a las familias o las personas de la violencia o la delincuencia, optar por los más necesitados, cuestiones que adherimos a veces teniendo claridad de las opciones y otras no tanto.

Este tipo de solidaridad no incluye como necesarias la cercanía afectiva o las relaciones interpersonales entre los sujetos de una misma colectividad. "En ella el amor que puedan sentir los miembros de la comunidad no incide directamente en esta clase de unidad, la cual puede llegar a ser, sin embargo, muy poderosa y ayudar a

constituir una comunidad compacta y unida".

2. La Solidaridad como la unidad moral radical de la humanidad en la responsabilidad y culpa – una de las tesis básicas de Max Scheler- que recuerda a Dostoievski. (Solidarität als radikale moralische Verbundenheit der Menschheit in Verantwortung und Schuld – eine an Dostojewski Grundthese Max Schelers)

Este tipo de Solidaridad, dice relación a la solidaridad moral de los seres humanos y que está fundamentada en la solidaridad anterior (la del destino común) pero también en la responsabilidad común, responsabilidad parcial y co-responsabilidad. Esta se puede percibir diversos grados, aunque resalta Seifert que no se manifiesta de manera radical en ninguno de ellos. Esta forma de solidaridad se puede ordenar de la siguiente manera:

a) Una primera forma de solidaridad, es la que se manifiesta en la esfera del amor.En ella, podemos notar cómo los lazos de solidaridad se verifican en la responsabilidad que tenemos con las personas que amamos. Ello se evidencia, cuando nos sentimos responsables de los actos de amor o desamor que provocamos a nuestros seres queridos en la medida en que éstos los favorecen o no. Así nos sentiremos culpables o complacidos cuando nuestras acciones perjudican o ayudan a otros que nos son más cercanos.

b) Un nivel mayor de solidaridad, es aquella solidaridad moral de nivel substancialmente más profunda y universal de la humanidad. En este nivel, encontramos la responsabilidad de las personas frente a determinadas culpas. Por ejemplo, Scheler se pregunta por la culpabilidad de las personas frente a la guerra, esta solidaridad es común a todas, independiente de la intervención que haya o no hayan tenido en ella. Aunque, afirma Seifert esta solidaridad no es tan extendida como a la que se refiere Dostoievski.

c) Una última forma de entender este tipo de solidaridad, es la que dice relación con la culpa o la deuda que uno manifiesta con uno mismo y con todos. Seifert señala que esta solidaridad es la más cercana a la descrita por Dostoievski, en cuanto que esta es más universal y mutua en la cual cada uno es literalmente responsable por uno y por cada una de las personas que componen la humanidad

3. La Solidaridad como conciencia para sí de la solidaridad metafísica y moral objetiva de la humanidad. (Solidarität alls Sich-Bewubitwerden der objektiven metaphysischen und moralischen Solidarität der Menschheit)

Esta solidaridad, se manifiesta cuando somos conscientes de ella por medio del Tú, de la empatía y otros actos relacionados. También la conocemos mediante los actos de simpatía, de sentir a una, etc. Además aparece en los actos de amor, compasión y alegría compartida.

4. La Solidaridad como el interés en el propio deseo y dolor, que se arraiga en la unidad natural (identidad) consigo mismo. (Solidarität als das in der naturgegebenen Einheit (identität) mit sich selbst wurzelnde Interesse an eigner Lust und eigenem Schmerz;)

Esta dimensión de la solidaridad es, para Scheler, aquella que está arraigada en la unidad natural de los seres humanos consigo mismos. Subyace a las acciones libres, un natural interés en la propia suerte y en el propio deseo. En términos negativos, esta solidaridad consigo mismo afecta al sí mismo. "Su afirmación de los propios intereses le hace escapar de su propio sufrimiento y posibilidad de ser lastimado. Una falta completa de este tipo de solidaridad podría hacer que la persona quedase encadenada a la culpa, al odio, al autoengaño y a la autodestrucción." En sentido estricto, este tipo de actitudes no es solidaria pues también se presenta en las personas egocéntricas y sería una forma de amor por sí misma que no necesariamente implicaría una solidaridad moral en sentido estricto.

5. La Solidaridad consigo mismo y la crítica de Scheler y Hildebrand a la tesis reduccionista de que tal extensión de la solidaridad natural consigo mismo (amor a uno mismo) hacia otros es la fuente de la

solidaridad real con otras personas.(Verlägerte Solidarität mit sich selbst und Schelers und Hildebrand Kritik am Reduktionismus der These, eine solche Ausdehnung der natürlichen Solidarität mit sich selbst (Selbstliebe) auf andere ser die Quelle ergentlicher Solidarität mit anderen Personen).

Scheler identifica una dimensión de la solidaridad que dice relación con aquella solidaridad con sí mismo, una suerte de "auto amor" que se amplía a otros miembros de la comunidad, Sin embargo, este tipo solidaridad no quiere decir que tenga como requisito la existencia del amor o que el amor se pueda reducir a este tipo de solidaridad.

Este tipo de solidaridad, se distingue de la que se funda en el amor, pues en la primera no se manifiesta el amor a los demás, sino que éste es una prolongación del amor propio.

6. La Solidaridad consigo mismo como fruto del verdadero amor de uno mismo. (Der Solidarität mit sich selbst als Frucht wahrer Selbstiebe.)

Esta dimensión de la Solidaridad, es la que nace como fruto del amor verdadero de uno mismo. Esta solidaridad, implica el compromiso de los intereses más altos del sí mismo. Esto se debe a que, según Morales, "el verdadero amor a si mismo, la libre afirmación de la persona y su bien objetivo, ante las vicisitudes de la vida, representa en efecto su propio bienestar."

Hildebrand, sostiene Morales, apunta que esta dimensión de la Solidaridad como fruto del amor verdadero a sí mismo la cual se manifiesta en la relación "yo-tú", cara a cara con otra persona.

7. Solidaridad como paz y Concordia (Solidarität als Friede und concordia)

Esta dimensión de la Solidaridad, está relacionada con la paz entre los hombres "que es fruto de combinar la fuerza del valor de la persona y otros bienes y valores, los cuales obtienen la legítima respuesta de personas que viven en un una comunidad en que se desarrolle la relación consciente "yo-tú" o en una comunidad donde prime el "nosotros".

Scheler pretende enfatizar en esta dimensión, el papel que juega la reciprocidad en los actos morales que llevan a la paz y la concordia. Estos son; los actos de amor, la buena conducta moral mutua. Esta mutualidad en el amor es la que trae como fruto la paz universal.

8. La solidaridad como interés en el bienestar y el mal del otro en actitudes, tomas de posición y acciones internas. (Solidarität als Anteinehmen am Whol und Leid des Anderen in inneren Stellungnahmen und Handlungen).

Esta dimensión de la Solidaridad, dice relación con cierta postura o actitud moral en la cual nos sentimos parte de una comunidad, ya sea consciente o no, y donde se aprecia un interés por el bien y el mal de los otros. Este es el principio más alto que le corresponde a la filosofía.

> "Este principio pide una actitud o posición y actos de solidaridad también hacia otras personas. Esta dimensión de la solidaridad alcanza en el amor su más auténtico y característico desarrollo. Esta dimensión se encuentra cercana a los dos primeros significados puramente objetivos de solidaridad, sobre todo el de la responsabilidad moral."

Según Seifert, este principio de solidaridad, está presente en la regla de oro y por ello en la caridad cristiana, así como en el judaísmo, en el islam, en el budismo y en las éticas antigua y moderna. Esta regla de oro, que afirma Seifert, invita a no causar mal a otro que no lo deseamos para nosotros mismos.

Afirma Morales, que esta dimensión de la solidaridad, tiene directa relación con la estructura dinámica de la persona y con su dimensión comunitaria y orientada al bien común.

Esta actitud de la que habla nuestro autor en esta última dimensión, pero que de alguna manera se presenta en las demás dimensiones, ha de ser traducida con la expresión alemana Gesinnung o también Haltung. Estas expresiones nos llevarán a determinar la relación estrecha que se

presenta entre la estructura dinámica de la persona y la solidaridad.

La disposición de ánimo o gesinnung

La disposición de ánimo (Gesinnung), es un término alemán que tiene varias acepciones. Por ejemplo, M. Frings y R. Funk la traducen como tenor moral básicomientras que Llambías de Azevedo la traduce como Dirección anímica o actitud interior. Este sustantivo adquiere una importancia fundamental para la filosofía moral, ya que, ella busca desnudar las profundas actitudes que subyacen a las acciones de los sujetos. La Gesinnung dice relación con la disposición o tendencia fundamental de la acción libre. Es la dirección fundamental que yace en el núcleo más profundo de la persona. En palabras de Crespo: "Es más, pareciera que nuestra calidad como personas se juega en última instancia en este ámbito en cuanto que de él brotan nuestras buenas o malas obras". Señala también nuestro autor que existe empero un solo obstáculo para definir Gesinnung como disposición de ánimo y esta viene del mismo Scheler, quien hace una observación en su libro Formalismo en la ética y la ética material de los valores al afirmar que Gesinnung no es una disposición, pero como la finalidad del pasaje donde se hace esta aseveración es el de distinguir entre la Gesinnung y el carácter, el problema, afirma Crespo, es sólo semántico.

Scheler desarrolla la idea de Gesinnung, en abierta crítica al pensamiento kantiano, enmarcada en su teoría de las acciones y su crítica a la ética de los bienes y de los fines así como de la ética de los resultados. El análisis de la Gesinnung, se encuentra en la tercera parte de su Ética al hablar, de lo que hace posible la unidad de la acción y el lugar que juegan los medios respecto de los fines y de la acción.

Piensa con Kant que la bondad o maldad moral de una persona dependerían de la existencia de un mundo de bienes y del conocimiento empírico de ese mundo y por otro lado, la ética de resultados rebajaría la cualidad de bueno o malo, sólo serían "valores meramente técnicos" para esos fines. No comparte, sin embargo con él, el hecho de considerar que lo bueno o lo malo, tengan solamente una relación formal existente entre los fines, pues esto supondría que previo a la consecución de un fin, no existiría una formación de la voluntad en la cual se dé una dirección de valor independiente de una determinada idea de fin.

Es precisamente esta Wertrichtung (Dirección de valor) la que Scheler denomina Gesinnung, la que "constituye una dirección fundamental de nuestro amar y odiar, de nuestro preferir y postergar que tiene su sede, según Scheler, en el libre centro racional e intelectual, en la persona." Por tanto, la Gesinnung puede ser entendida como la dirección fundamental que se encuentra en la base de la vida moral de los sujetos. A este respecto, debemos afirmar que ésta es una actitud personal y consciente del individuo, una verdadera voluntad fundamental del sujeto, a estar en armonía con el mundo de los valores.

Este término es utilizado tanto por Kant como por Scheler con la misma acepción de referirse a la disposición de un agente que subyace y se refleja en las elecciones particulares:

> "Scheler considera muy importante el distinguir claramente entre Gesinnung y carácter en el sentido psicológico de este último término. La diferencia fundamental viene dada por los diferentes modos de darse de ambos. Puesto que la disposición de ánimo no es una aptitud, sino algo dado actual e intuitivamente, será fundamentalmente distinta de lo que comúnmente se designa como el carácter de un hombre. Pues se entiende por tal, habitualmente, la causa constante, en él existente, de sus acciones particulares, las cuales son lo primero en oponérsenos desde fuera. El carácter es siempre, según esto, una admisión meramente hipotética de algo que nunca nos es dado y que sólo es admitido, a base de la inducción, en la constitución de tal ser, de modo que las acciones dadas en la experiencia han de ser explicadas por ese supuesto".

Tanto para Scheler como para Kant, las disposiciones de ánimo, son la fuente última, de la moralidad en donde emergen las elecciones de las personas, pero ambos difieren en el lugar o grado de profundidad en el que se ubican. Mientras que para Kant la Gesinnung, radica en la intención, para Scheler igualmente tiene que ver con la intención pero se ubica más profundamente. Además afirma que las intenciones pueden variar las disposiciones de ánimo, pueden mantenerse y en una misma intención puede haber propósitos muy diversos, como lo veremos más abajo.

La Gesinnung, nos permite entrar al núcleo mismo donde se realizan las acciones libres de la persona. Sin embargo, Scheler no ha sido el único que ha estudiado este concepto, también encontramos referencias a ella de parte de Alexander Pfánder que son complementarias en varios aspectos con la del filósofo muniqués y que ayudan a comprender con mayor profundidad la importancia de este concepto. Para ambos resulta importante la Gesinnung para la comprensión de la acción humana. Aunque Scheler reconocerá sólo una dirección fundamental a diferencia de Pfánder que distinguirá varias, en ambos la disposición de ánimo o disposiciones de ánimo, forma o forman parte esencial donde se juega la acción humana. Abordaremos algunos aportes de Pfánder que nos permitan una mejor comprensión del tema que estamos tratando.

Según Pfánder, ésta es importante porque ella nos permite reconocer a la persona tal cual es, nos muestran su esencia y no solamente sus características y porque, desde la perspectiva ética, de ellas dependen nuestras acciones, además de permitirnos reconocer cuál de estas disposiciones de ánimo pueden ser favorecidas o no y cuáles son las Gesinnungen que están en el fondo de nuestras acciones morales.

Pfánder, por su parte, señala tres niveles de Gesinnungen: las actuales, las virtuales y las habituales. Entiende por actuales aquellas que se dan de modo momentáneo en la vida moral de las personas y son acciones conscientes. Las virtuales, por su parte, no son actuales a la consciencia sino que detrás de la misma, latentes en ella. El tercer nivel, más profundo que los anteriores, encuentra las disposiciones de ánimo habituales, como la palabra lo dice, son aquellas que se encuentran constantemente en la persona, y que pueden aparecer en las disposiciones actuales o virtuales, pero, como afirma Crespo, Pfánder no dedica tiempo para su estudio.

Las características de las disposiciones de ánimo actuales, según Pfánder, son:

a) Su situación entre el sujeto y su objeto: Esta característica, indica que las disposiciones de ánimo no se encuentran en el objeto ni forman parte, como una cualidad, propiedad o estado del sujeto que las experimenta, sino que se encuentra entre ambos, salvando la distancia anímica entre ellos.

b) Su dirección inmanente centrífuga: Esta característica permite ver la dirección de la disposición de ánimo que es concreta. Se trata de una dirección centrífuga. En la que nos dirigimos desde la centralidad de nuestro yo a las personas y objetos que nos rodean con disposiciones de ánimo, ya sea, positivas o negativas. Esto hace que la Gesinnung sea dinámica, pues nace del yo, del sujeto, y va hacia el objeto. Esta dirección centrífuga también la encontramos en Scheler cuando afirma la naturaleza conativa o tendencial de la Gesinnung.

c) Su influencia a partir de un sujeto activo: Esta característica implica entender que la dirección de las disposiciones de ánimo, que apuntábamos más arriba son centrífugas, implican un "mero apuntar" del sujeto al objeto.

> "Sin embargo, Pfánder piensa que no solamente esto sucede, sino que la disposición de ánimo fluye del sujeto como su fuente y desemboca en el objeto. A diferencia de otras vivencias de la conciencia que ocurren o suceden en el sujeto, las disposiciones de ánimo son vivencias en movimiento que surgen del sujeto y desemboca en el objeto."

d) Su ser de carácter positivo o negativo: Esto quiere decir que las disposiciones de

ánimo están divididas en dos géneros; positivas o negativas.

Pfänder, expone estas características de las disposiciones para distinguirlas claramente de aquellas manifestaciones o vivencias que no son Gesinnungen. Pues hay vivencias que, procediendo del mismo lugar del sujeto desde donde proceden las Gesinnungen, no son tales.

En primer lugar, existen las vivencias intelectuales, tales como la atención, la apercepción y el mentar que no son ni positivos ni negativos y por tanto, no poseen la cuarta característica de las Gesinnungen. Es así que podemos percibir un objeto cualquiera y luego analizarlo, sin entrar a tener por él ninguna disposición de ánimo. En segundo lugar, están aquellas vivencias, tales como, las tendencias de la voluntad, el carácter, estados de ánimo, sentimientos de placer o displacer que tampoco pertenecen a la Gesinnungen

"Aunque lo pudieran parecer en un primer acercamiento, las Gesinnungen no son, según Pfänder tendencias o actos de la voluntad. Estos pueden aparecer sin que se les acompañe disposición de ánimo positiva o negativa alguna. Es el caso por ejemplo, de la tendencia dirigida a una persona en cuya presencia nos encontramos bien."

Scheler, como lo habíamos afirmado más arriba, identifica la Gesinnung con la Wertrichtung. Y que "constituye el libre margen material apriorístico para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones".Por tanto, es significativo el hecho de que la Gesinnung se encuentra en la Persona. No es, por lo tanto, un concepto auxiliar de la acción y que se puede llegar a ella mediante el estudio de su libertad.

Concuerda con Kant, que distingue la disposición de ánimo de la intención y del propósito, pues, mientras nuestras intenciones pueden cambiar y en una intención pueden existir muchos propósitos, la disposición de ánimo está a un grado más de profundidad que la intención, ya que, la intención depende, ya en su formación, de la respectiva experiencia vital del individuo. Es así que podemos encontrar disposiciones de ánimo incluso en situaciones en las que no exista una intención determinada.

A diferencia de Kant, que piensa que la Gesinnung no es experimentable, afirma que si podemos tener una experiencia de ella: "La disposición de ánimo es también un objeto de la experiencia, si bien de un tipo de experiencia muy de otro tipo que la inductiva". Por tanto, si la disposición de ánimo fuese inexperimentable, agrega nuestro autor, no tendría sentido hablar de una consciente comunidad en la disposición de ánimo y no seríamos conscientes de la persistencia e independencia de la disposición de ánimo con respecto a las cambiantes experiencias vitales.

La disposición de ánimo es una experiencia directa, sin mediación, es decir, se trata de una experiencia fenomenológica, de esencia, que no abarca sólo el nivel gnoseológico sino que alcanza la vida afectiva y volitiva, es decir, esta no es una experiencia derivada, fruto de la inducción, deducción o cualquier otra.

> "El fundamento de la remisión de nuestras acciones a la disposición de ánimo de las que éstas brotan es el hecho de que la materia de valor de aquella penetra en los niveles de acción. Por eso, precisamente esta disposición de ánimo puede ser leída de alguna forma en la acción".

Pero, ¿Cuál es la naturaleza de las disposiciones de ánimo según Scheler? Para el pensador muniqués las disposiciones de ánimo tienen una naturaleza tendencial. Se pueden establecer, según este autor, cinco tipo de tendencias. La primera es la tendencia de "aspirar algo en nosotros", el desear en general; "Es lo que sucede, por ejemplo, en el caso del desasosiego o intranquilidad en los cuales no sabemos bien por qué se dan." Una segunda tendencia es la tendencia de salida o separación de un estado concreto y aprehendido como tal, pero que no tiene un objetivo determinado.

Una tercera tendencia, es una tendencia con una dirección clara, pero sólo de valor, sin ningún contenido definido de imagen, es lo que habitualmente denominamos anhelo o tener ganas de algo. Una cuarta tendencia, es

tender ya a un objetivo con un contenido de valor y un contenido de imagen. Es lo que señala Palacios, que esta forma de tender "viene determinada por una forma de valor al que apunta, pero aún esta última no va acompañada de conocimiento alguno que pueda suponer un objetivo (Ziel)". Como quinto tipo de intención, nos encontramos con el querer en sentido estricto dirigido a un objetivo, "cuyo componente de imagen se encuentra representado de manera precisa y cuya existencia en la realidad es pretendida por un yo volente que supone su poder de hacerlo y está dispuesto a poner los medios para conseguirlo".

La disposición de ánimo corresponde a una tendencia del tercer tipo, como lo afirma Crespo, pues, se trata de una dirección de valor sin contenido de imagen, pero con cierto contenido de valor. Es así que somos capaces de distinguir una dirección de valor cuando hallamos un valor adecuado a ella o cuando experimentamos otro valor oponiéndose a ella.

"A nosotros nos interesa destacar aquí que la disposición de fondo se diferencia, por un lado, de aquellas tendencias en las cuales o bien su punto de partida o bien su punto de llegada no tiene un contenido de imagen claro y, por otro lado, de los actos de la voluntad en los cuales el contenido de imagen del fin está claramente identificado. A pesar, sin embargo, de esta indefinición en lo que se refiere a su contenido de imagen, el contenido de valor de la disposición moral de fondo está claramente identificado. La mayor parte de las veces somos conscientes de esta disposición cuando encontramos algo que la contradice.

Es lo que, mutatis mutandis, sucede en el ámbito estético cuando queremos, por ejemplo, re-decorar nuestra habitación. Aunque el contenido de imagen de nuestra tendencia no está claramente definido, somos capaces, en virtud del contenido de valor de esa tendencia, de identificar un determinado objeto como cumpliendo o decepcionando dicha tendencia. Como afirma Scheler, "los objetivos de la tendencia" no están representados ni juzgados de ningún modo; ni por sus elementos de valor, ni por sus elementos de imagen. Están dados en la tendencia misma, o en la percepción sentimental, simultánea o precedente, de los componentes de valor incluidos en la tendencia."

Scheler afirma, que estas disposiciones de ánimo, a diferencia de la intención, es la actitud o motivo por el que queremos hacer algo y por el que ésta conlleva cierta calidad moral, pero a diferencia de Kant, la disposición de ánimo para Scheler, no es sólo la mera forma en la que está puesta la intención "cuya única cualidad es la legalidad o ilegalidad con respecto al deber", sino que ésta tiene un contenido material y es más originario, y que es el elemento más importante dentro del proceso de querer el contenido de una acción. Es útil distinguir, que para el pensador muniqués, existen siete niveles dentro de la acción, a saber:

(a) La situación actual y el objeto de la acción.

(b) El contenido que ha de ser realizado mediante la acción.

(c) El querer ese contenido.

(d) Los grupos de actividades enfocadas hacia el organismo que llevan el movimiento de los miembros (el querer hacer)

(f) Los estados de sensaciones y sentimientos enlazados con esas actividades.

(g) La realización vivida del contenido mismo (la ejecución)

(h) Los estados y sentimientos causados por el contenido realizado. Este no forma parte de la acción aunque se dé con ella.

A su vez el tercer nivel de los arriba mencionados, es decir, el querer el contenido, comporta cinco niveles: La disposición de ánimo (Gesinnung); la intención (Absicht); la deliberación (Überlegung); el propósito (Vorsatz); y la decisión (Entschluss)

La disposición de ánimo sería aquella dirección clara hacia valores, ya sea, positivos o negativos, a partir de las cuales se forman las intenciones, los propósitos y las acciones. Ésta se constituye en el fundamento de las acciones que penetra los demás

elementos de la acción. En palabras de Crespo, el valor de las intenciones, de los propósitos está determinado por el carácter originario de la Gesinnung, a saber:

> "Dado su carácter fundante, la materia de valor de la disposición moral de fondo penetra todos los grados de la acción hasta su resultado. Sin embargo, sería un error pensar que esta penetración del valor de la disposición moral de fondo en las fases subsiguientes de la acción es una dirección de ida y vuelta, esto es, que el valor de aquella depende, de algún modo, del resultado de la acción o del éxito de ésta"

> "Al mismo tiempo, Scheler se encarga de señalar que la materia de valor de la disposición moral de fondo entra no solamente en intenciones, propósitos y acciones, sino ya también en el deseo y sus expresiones manifestativas; empapa también la vida fantástica de la tendencia hasta los sueños y fantasmagorías, y puede llegar a aparecer incluso exteriormente, en los caso en que la voluntad y la facultad de obrar desaparecen; por ejemplo, en abulias y apraxias patológicas de toda índole, en los fenómenos de expresión, en la sonrisa, los gestos, etc."

Scheler sostiene, de alguna forma, que la disposición de ánimo se aprehende en las acciones libres de las personas. Estas remiten a ella, en la medida en que son una expresión o manifestación de aquella. Visto desde la perspectiva de la disposición de ánimo, podemos decir que ésta es el lugar donde se verifican los actos libres, en otras palabras, desde las acciones libres es posible llegar a la disposición de ánimo. La acción, desde esta lectura scheleriana, nos permite descubrir la esencia de la persona, lo central de lo que somos nosotros; nos revela lo nuclear de nuestro yo. Al parecer, como afirmábamos más arriba, la observación de las acciones de un sujeto puede ser el punto de partida para acceder a la disposición de ánimo.

La revelación de la persona en sus respectivas acciones, Scheler lo denomina verificación, que no es otra cosa que el puente entre la Gesinnung y la realización de la acción; "la acción confirma la disposición de ánimo en una vivencia. " Pero, ¿revelan nuestras obras lo que realmente somos? Scheler afirma que sí es posible, ya que, nuestras acciones pueden verificar nuestras disposiciones de ánimo, pero no dar una evidencia de ellas. "La voluntad y la acción, si bien pueden actuar como signos de la disposición de ánimo, sin embargo, representan depositarios independientes de valores morales." Estas disposiciones de ánimo no se manifiestan en la persona como algo mecánico en la que el sujeto no tenga ningún poder sobre ellas. Esto supondría, en palabras de Crespo, estimar que el núcleo de la vida moral de las personas sería perfectamente transparente, legible en sus acciones:

> "Pensar así supondría –sostiene – negar el hecho de que la función expresiva o simbólica de las acciones puede verse también "distorsionada". Lo que quiero decir es que las acciones pueden también "velar" u ocultar la disposición de ánimo De hecho, las personas pueden -con mayor o menor éxito- utilizar sus acciones a fin de esconder su auténtica Gesinnung. Es el caso, por ejemplo, del marido infiel que colma a su mujer de regalos a fin de ocultar su infidelidad."

Pero, así como las acciones son independientes de éstos, también pueden verificar la autenticidad e inautenticidad de las disposiciones de ánimo, ya que las disposiciones de ánimo "determinan forzosamente la acción volitiva que les corresponde".Ahora bien, esta verificación de las disposiciones de ánimo puede verse favorecida u ocultada por elementos ajenos al conocimiento humano mismo. Por ejemplo, el amor a una persona puede permitirnos el acceso a la Gesinnung mientras que el odio nos lo puede dificultar.

¿Es posible que las disposiciones de ánimo puedan cambiar? En este punto, Scheler, piensa que pueden cambiar, pero en tal caso, sucede un cambio radical en la vida del sujeto. La educación, si la entendemos como un modo externo de imponer un determinado código de normas morales o como el solo mandato de sugerir acciones, no

pueden afectar la disposición de ánimo. En palabras del mismo Scheler:

> “La "disposición de ánimo", decíamos, puede determinar la formación de intenciones, y está en su esencia durar mientras cambian las intenciones respecto a la misma cosa. Esto no significa que la disposición de ánimo no pueda, a su vez, sufrir variaciones; pero siempre que acaece tal cambio en la disposición de ánimo no podrá éste nunca reducirse a que los actos de la voluntad y las acciones hayan tenido resultados distintos de los esperados, ni tampoco que la disposición de ánimo haya cambiado, en definitiva, merced a la formación de nuevas intenciones. Más bien varía la disposición de ánimo primaria e independientemente de toda formación de intenciones; de aquí que una variación en la disposición de ánimo da una nueva orientación a toda la vida, como podemos observar, por ejemplo, en el caso de las" conversiones" morales. Mas, por otra parte, y también por esta razón, la "disposición de ánimo" es inaccesible a la mera acción educadora. Pues solamente puede ser objeto de una educación aquello que en un hombre, mediante un obrar de otra manera, que podemos alcanzar por procedimientos puramente educativos, se muestra dependiente para la formación de sus movimientos volitivos ulteriores. Por el contrario, como muy bien hace notar Kant, es esencialmente imposible cambiar o influir en la "disposición de ánimo" por medio de la educación”

Sólo el seguimiento, el co-vivir o el revivir como propios ciertas cualidades o acciones del modelo, tienen cierta calidad en el modo de influir de la disposición de ánimo, es decir, sólo la imitación del modelo puede hacer más atractiva una norma, ya que, el seguimiento penetra en el ser mismo de la persona y no en el hacer como la norma lo hace.

Desde esta perspectiva, resulta interesante notar la importancia de la labor pedagógica que esté inspirada en el seguimiento de determinados modelos, pues ello permite la variabilidad de la disposición de ánimo; una educación centrada en el ejemplo, en el testimonio, es más efectiva que aquella que busca, por la sola disciplina y el acatamiento de normas formar a las personas. Una educación que busque adentrarse en la persona misma, que permita conocer y sentir como el modelo; actuar por convicción, en resumidas cuentas, una entrega confiada al modelo, pues, en esta entrega podemos aprender “a querer y obrar al modo como el ser prototípico quiere y obra, entonces, se produce una nueva configuración o también.-según los casos- la trasformación de la disposición de ánimo, la mudanza de la actitud y la transformación del sentido”

> “Lo que sucede cuando queremos seguir a una determinada persona es que hemos visto en ella una actitud que nos gustaría tener a nosotros. En ella vemos cumplida nuestra propia disposición de ánimo. He aquí la razón de la entrega al prototipo o modelo, al cual siempre lo vemos encarnado en una persona. Cuando realizamos el seguimiento, nos configuramos, nos transformamos, pues se ha modificado nuestra disposición de ánimo. Es en el seguimiento donde nos transformamos, donde nuestra disposición de ánimo cambiada coincide con lo que somos.”

Wojtyla establece en relación con este punto, que Scheler sólo es capaz de remitir el concepto de ejemplaridad al orden psicológico, del orden real al orden intencional. Esta transformación moral de la que hablamos sólo se puede dar en un orden tal que no es posible remitirla a un orden ontológico. De tal modo, que no podemos hacernos semejantes a Dios tal y como lo entiende la moral cristiana, sino que solamente podemos alcanzar una imitación inmanente, moral y psicológica, del modelo a seguir.

Hasta este punto de la exposición, nos surge la pregunta si una disposición de ánimo puede ser solamente positiva o también negativa. Y cuándo una disposición de ánimo llega a convertirse en una actitud (actitud positiva). Estamos ciertos que, en

Scheler, la disposición de ánimo aparece no solamente como un hacer el bien, sino como una apertura a la acción, sea esta positiva o negativa, pues, ella se manifiesta como un querer hacer (querer el contenido de la acción), pero también un poder hacer. Esto significa que no solamente yo quiero ser bueno sino que tengo la capacidad de ser bueno y que, por lo tanto, tengo la capacidad de realizar aquello que me hace bueno. Pues, citando a Scheler, Morales, afirma que este poder hacer es:

> "(…) ante todo, una vivencia unitaria del individuo como un todo, que varía con arreglo a leyes propias, independiente por completo de toda reproducción de estados sensitivos u afectivos ligados a la ejecución de las acciones – producidos por éstas- a los movimientos los miembros. El que tiene una conciencia más rica del poder hacer vice de antemano otros estados muy distintos de esta clase. Obra de otra manera, porque se siente de otra manera"

La Gesinnung tiene una característica que, según Scheler, permite su permanencia en la acción, que la hace capaz y dispuesta a la acción, esta es la constancia. La constancia que Aristóteles denomina héxis, es decir, aquellas actitudes que permanecen en el alma y que se manifiestan en los actos. En otras palabras, podrán cambiar nuestros deseos, nuestras intenciones, pero permanece nuestra disposición interior.

> "Hay, según esto, un 'poder hacer' que no se refiere a la fuerza sino a los valores del hacer; tal cual decimos: 'este hombre es muy capaz de hacer algo' (por ejemplo, malo); 'es capaz de todo'. También sabemos de lo que somos capaces nosotros mismos (en lo bueno y en lo malo), independientemente de nuestras acciones reales. Sólo llega a ser una disposición de ánimo 'virtud' al transformar su contenido estimativo en la conciencia de ese 'poder hacer' (en el segundo sentido de los mencionados) Es una disposición de ánimo de una especie determinada, capaz y dispuesta a la acción".

De esta forma, podemos decir, que la virtud tiene por objeto un estado de cosas o situaciones valiosas. Virtud como aquella capacidad o poder vivido de hacer inmediatamente algo debido. Por lo tanto, con Scheler, hemos de decir que la virtud es algo vivido tendencialmente por el sujeto y es la que hace la diferencia moral entre los hombres.

Conclusión: la solidaridad como disposición de ánimo

Afirma el profesor Morales, que para Scheler la virtud sólo llega a ser disposición de ánimo cuando transforma el contenido estimativo en la conciencia de ese poder–hacer. Por tanto, la disposición de ánimo es un depositario de valor que pone en movimiento el querer de un contenido, que no es un sentimiento, sino un objeto valioso en la percepción sentimental.

Entregamos a continuación algunas conclusiones de la disposición de ánimo que presenta Scheler y que hemos tomado del trabajo de Emilio Morales, que sintetiza y adiciona lo que hemos visto más arriba.

a) La disposición de ánimo, se diferencia claramente de la intención, reflexión, propósito y decisión al momento de analizar la estructura dinámica de la acción.

b) La disposición de ánimo, puede ser evidenciada en las acciones de manera intuitiva. La verificación por la acción no da la evidencia.

c) La disposición de ánimo, posee una dirección que va desde el sujeto al estado de cosas objetivo o a otro sujeto y a la acción que posibilita llevar a cabo y también desde el valor objetivo de ese estado de cosas o persona que cae sobre mi disposición de ánimo.

d) Por ello, la disposición de ánimo, posee un valor moral in se, que se diferencia del valor moral de la acción y también del valor moral de la acción llevada a cabo gracias a la disposición de ánimo.

La última incógnita de Max Scheler

Ramiro Ledesma Ramos

Es sabido que sorprendió la muerte a Max Scheler en plena y genial elaboración de una Antropología filosófica. De esta tarea irrealizada son tan solo perfiles insinuantes los breves capítulos del libro póstumo que ahora se publica {(1) Max Scheler, El puesto del hombre en el cosmos; ed. «Revista de Occidente», Madrid, 1929.} Caracterizó siempre la labor de Max Scheler el ímpetu con que todos sus hallazgos se afianzaban en el futuro reclamando nuevas metas. Podían preverse los límites definitivos en una Metafísica igualmente proyectada, que seguiría a las investigaciones antropológicas en preparación. Nada de esto, por desgracia, ha tenido efectividad; y las conquistas genuinas del filósofo malogrado residen en su fundamentación de una Etica material y en el impulso gigantesco que dió a la teoría de los valores.

Ciertamente, toda la dedicación filosófica de Max Scheler conspiraba a que acometiese, por último, el problema central de la antropología. Necesitada más que ningún otro sector de los saberes de líneas directrices radicalmente nuevas. Hasta de la legitimación rigorosa de que carece aún esta disciplina. A más de una deficiencia universal así, concurría a que esta necesidad fuese de más urgente solicitación, el hecho de que la filosofía fenomenológica iba a manifestarse en un punto concreto, sobre el que gravitan tendencias milenarias, solucionado de una u otra manera en la entraña misma de todas las culturas. De honda gravedad, por lo tanto. El problema del hombre y la valoración del hombre.

Y acontece el extremo curioso de que siendo objetivado por el hombre todo lo que existe en el universo, le es irreductible ese centro mismo desde el que dispara las miradas teoréticas. He aquí, según Max Scheler, sus relaciones con los fundamentos supremos del ser, que hacen al hombre superior a sí mismo y al mundo. El espíritu, actualidad pura, es lo único que existe incapaz de ser objeto. Su captación ha de verificarse, pues, en sus manifestaciones específicas, entre las cuales ocupa el más alto rango y la más pura significación, la actividad ideatoria. La ideación confiere a los ejemplos concretos del universo las formas esenciales de la región fenomenológica en que esos ejemplos son comprendidos. Es nota fundamental de las ideaciones ese carácter de reducción fenomenológica, descubierto por Husserl, basada en una anulación del coeficiente existencial. Idear el mundo sería de este modo desrealizarlo, reservar su existencialidad y otorgarle sentido.

Con aguda destreza, Scheler consigue una división esquemática de las teorías que hasta aquí han sobresalido en valoraciones antropológicas. Son éstas, fundamentalmente, dos, que podemos denominar teoría clásica y teoría negativa del hombre. Ambas son rechazadas por Max Scheler. Esa repulsión rodea del mayor interés estos trabajos póstumos. La teoría clásica, dominante en la filosofía occidental, tiene su origen en el concepto griego de Logos, y conduce a un régimen autárquico de la idea, considerándola productora de energía, capaz, por tanto, de acción causal. El hombre es así poderoso por el espíritu, y la omnipotencia de Dios para el cristiano será debida al espíritu. En la oposición de Scheler a esta concepción clásica, reside a mi ver el auténtico sentido antropológico que ha podido derivarse de la fenomenología. Esa pasividad receptiva que supone para el fenomenólogo la intuición esencial, es aquí considerada en rango jerárquico. A más de que la posición clásica implica una grave y absurda concepción teleológica del universo, disponemos de un hallazgo, obtenido también por Hartmann, y es que «las categorías superiores del ser y del valor son por naturaleza las más débiles». Ahí está en burlona independencia el mundo inorgánico, dotado de leyes peculiares y opulentas. Y el signo histórico de las masas, que son el índice primario del hombre, es un radical

impulso tanático, henchido de renunciaciones.

La teoría negativa deambula por todos los ascetismos orientales, y en la filosofía europea se manifiesta en Schopenhauer y sus discípulos. La virtud de las negaciones ante la vida, ese su ascético oponerse, sería la actividad humana productora de cultura. El espíritu compensaría deficiencias orgánicas constitucionales, a modo de sustitutivo de ellas. Max Scheler concede que ese acto negativo influye en la dotación de energía al espíritu, pues éste «consiste sólo en un grupo de puras intenciones». Pero rechaza que el espíritu nazca a consecuencia de dicho acto.

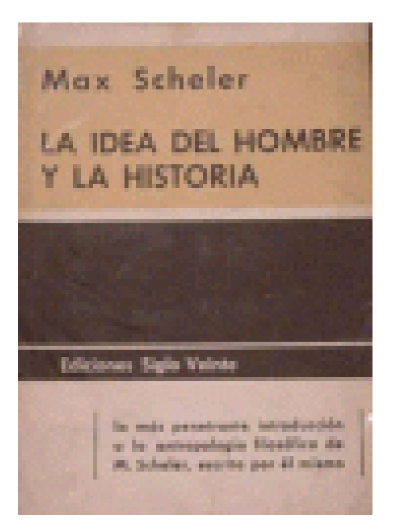
Max Scheler alcanza en este libro, que es precioso exponente de sus preocupaciones últimas, el máximo vigor estructural y la más fiel dedicación al momento filosófico a que estaba adscrito. En las páginas finales, unas escuetas lineaciones sobre el nuevo sentido de las leyes ónticas que presuponen las avanzadas de la física actual y una posible concepción unitaria de la vida psicofísica, conducen al lector a infinitas tensiones de tristeza. ¡Este hombre ha muerto! ¿Y estas ideas se desvanecerán? A los discípulos de Max Scheler corresponde torpedear esta duda.

Max Scheler es el filósofo que ha dejado más cosas sin decir. Porque como antes insinué, toda su tarea resucitaba y descubría miriadas de problemas. A los que él atendía con su ciclópea cabeza de germano. ¿Y qué es esto de descubrir problemas o de ser la atmósfera propicia y favorable a que los problemas tienden?

Libros electrónicos

LA IDEA DEL HOMBRE
Y LA HISTORIA

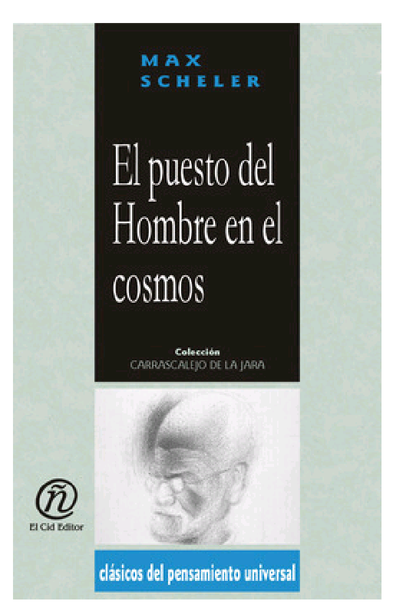
Max Scheler



http://es.scribd.com/doc/97417085/Scheler-Hombre-e-Historia

EL PUESTO DEL HOMBRE
EN EL COSMOS

Max Scheler



http://es.scribd.com/doc/97417079/Scheler-Hombre-y-Cosmos